

TBC 61. 416
SC
FFL-FL
224

UNIVERSIDAD AUTONOMA MADRID
26.04.95 002304
REGISTRO GENERAL
ENTRADA



MÍSTICA Y RAZÓN POÉTICA

(María Zambrano en la
tradición mística española)

Luis Llera Cantero.

Dedicatoria:

A mi mujer y a mi hija que han sabido esperar.

Tesis Doctoral presentada por :

Luis Llera Cantero

Titulo:

Mística y Razón Poética (María
Zambrano en la Tradición mística
española)

Director de la tesis:

Dr. Diego Núñez Ruiz.
Catedrático y Jefe del Departamento
de Pensamiento Español de la
Facultad de Filosofía de la
Universidad Autónoma de Madrid

San Lorenzo del Escorial 1 de Abril de 1995

Agradecimientos:

Agradezco a la Fundación "María Zambrano" la cordialidad con la que han atendido todas mis consultas así como su valiosa información de las recientes publicaciones sobre la vida y obra de María Zambrano.

He de recordar asimismo a mi amigos Angela Barrios y Mariano Hernández por su amable disponibilidad para tratamiento informático del manuscrito antes de su presentación.

Sobre todo agradezco a mi director sus sabios consejos y constante aliento, aliviando dudas y resolviendo problemas; sin su apoyo es muy probable que nunca hubiera acabado esta tarea.

ÍNDICE GENERAL

Introducción	7
--------------	---

Parte Primera

Capitulo 1.- La Problematica de la mística	20
Capitulo 2.- Filosofía y Mística	33
Capitulo 3.- Mística y Poesía	51

Parte Segunda

Capitulo 4.- Mística y Razón Poética	66
Capitulo 5.- La Noche	98
Capitulo 6.- Noticia Amorosa	110

Parte Tercera

Capitulo 7.- Las Palabras Sustanciales	135
Capitulo 8.- El silencio de la palabra	153
Capitulo 9.- La Liturgia de los símbolos	163

Capítulo 10.- Los símbolos de María Zambrano:	
El punto oscuro, el centro y el corazón	175
Índice Alfabético de ideas	192
Bibliografía	
Bibliografía de María Zambrano	273
Bibliografía sobre María Zambrano	280
Bibliografía General	291

Introducción.

Hace algunos años, al comenzar a esbozar la tesis que ahora presentamos, consideramos que la filosofía de María Zambrano, al menos en su intuición originaria, era una filosofía mística. Semejante afirmación necesitaba, y aún lo necesita, ser clarificada con el estudio que a continuación presentamos; pero también con los juicios que sobre dicha cuestión han emitido los estudiosos de la escritora malagueña.

Esta intuición de la que hablamos aletea ya en sus primeros escritos; en este sentido resulta esclarecedora la conversación mantenida por Zambrano con el poeta Antonio Colinas en el año 1986, donde se pone de manifiesto su inicial vocación, así como se patentiza el riesgo y la incompreensión, incluso de su maestro Ortega, que entraña cualquier forma de iluminación o revelación:

- Tú tienes un libro todavía inédito, *La Aurora*, ¿En qué medida has ido en busca de esa naturaleza?

- Yo siempre he ido al rescate de la pasividad, de la receptividad. Yo no lo sabía, pero desde hace muchos años yo también andaba haciendo alquimia. La cosa comenzó hace ya muchos años. Mi razón vital de hoy es la misma que ya aparece en mi ensayo *Hacia un saber sobre el alma*, libro que se va a reeditar. Yo creía, por entonces, estar haciendo razón vital y lo que estaba haciendo era razón poética. Y tardé en encontrar su nombre. Lo encontré precisamente en *Hacia un saber*

sobre el alma, pero sin tener todavía mucha conciencia de ello. Yo le llevé este ensayo, que da título al libro, al propio don José Ortega, a la Revista de Occidente. Él, tras leerlo, me dijo: "Estamos todavía aquí y usted ha querido dar el salto al más allá". Esto lo cuento por primera vez, es inédito.

- ¿Podemos decir que en esta anécdota tiene su raíz el que hayas sido considerada no sólo alumna predilecta de Ortega, sino también su alumna más heterodoxa?

- Exactamente. Desde ese mismo momento yo salí llorando por la Gran Vía, de la redacción de la Revista, al ver la acogida que encontró en don José lo que yo creía que era la razón vital. Y de ahí parten algunos de los malentendidos con Ortega, que me estimaba, que me quería. No lo puedo negar. Y yo a él. Pero había ... como una imposibilidad. Es obvio que él dirigió su razón hacia la razón histórica. Yo dirigí la mía hacia la razón poética. Y esa razón poética, aunque yo no tuviera conciencia de ella, aleteaba en mí, germinaba en mí. No podía evitarla aunque quisiera. Era la razón que germina, una razón que no era nueva, pues ya aparece antes de Heráclito. No ya como medida, sino como fuego, como nacimiento: la razón naciente, la aurora" (1).

Quizás, en verdad Ortega estaba imposibilitado para comprender que el ser del hombre, a juicio de su discípula, no se agota en la transitoriedad de la historia, y que sólo apelando a una dimensión trascendente podrá manifestarse su ser en plenitud.

La intuición mística aportaría, pues, una nueva dimensión ontológica al saber filosófico, ya que "el espíritu iluminado por la llama del amor

1 Zambrano, María y Colinas, Antonio; "Sobre la iniciación", Cuadernos del Norte, año VII, n° 38, Oviedo, 1986.

columbra perfecciones y atributos del ser a que el seco razonamiento no llega" (2).

Entendemos que resulte excesivamente vago comenzar una tesis afirmando que el pensamiento que se trata de estudiar adviene como una "iluminación" o se siente como un "rpto"; pero, quizás, no sería tan sorprendente si considerásemos que el problema filosófico no es, propiamente hablando, un problema teórico, sino, ante todo, un acontecimiento radical de la vida humana; acontecimiento que no es otro que el de una razón naciente que acoge al ser en su plenitud. Dicho problema adquiere en María Zambrano, ya desde su inicio, un carácter de ofrenda, pues antes de ser pregunta es don. Desde esta previa actitud de acogida y escucha, el ser es abarcado en su totalidad más allá incluso de lo que se muestra; actitud que permite no sólo restaurar un modo de preguntar por el ser alejado de toda retórica, sino, por el contrario, implicado decisivamente en nuestra existencia, inseparable de ella.

La compulsión ontológica que conlleva la pregunta filosófica es, a nuestro entender, fruto del misticismo zambraniano; así, más de una vez, nos dirá María Zambrano que el místico no quiere conocer sino que quiere ser.

Son muchos los artículos que, antes incluso de la fecha de ese diálogo con Colinas, han destacado la influencia del misticismo en el pensamiento de María Zambrano; algunos autores han llegado a considerar que lo "místico" ocupa un lugar medular en su obra, pero lo que interesa destacar no es la semejanza que pudiéramos tener con ellos respecto de esta previa intuición, ya que no buscamos en la posible analogía una justificación para nuestra tesis, sino en el hecho de haber descubierto en otros autores modos de interpretación que nos sugieren caminos de investigación de una gran riqueza,

2 Menéndez Pelayo, M; *La Mística Española*, Ed, Afrodisio Aguado, Valencia, 1956, p. 143.

aunque en la mayoría de los casos no hayan sido sistematizados.

Aunque en el próximo capítulo desarrollaremos lo que entendemos por lo "místico", conviene, quizás, anticipar que lo "místico" abre el núcleo del pensar zambrano; aunque dicha apertura no deje de plantear considerables problemas de interpretación tal y como quedará de manifiesto en este trabajo. El primer problema es, sin lugar a dudas, el de la acepción de lo "místico" dentro de la obra de Zambrano, puesto que la ambigüedad del término es fruto de su propia extensión semántica y, en el caso que nos ocupa, no parece posible separarlo de conceptos tales como lo sagrado y lo divino.

En segundo lugar, la lectura de otros autores ha permitido conocer el alcance que el misticismo español, especialmente en sus formas carmelitana y quietista, ha podido tener en la doctrina de nuestra pensadora. Toda esta influencia está, a su vez, entreverada de tradiciones anteriores, como la del neoplatonismo agustiniano o el estoicismo senequista que caló hondo en la tradición mística española y, por tanto, en el alma de esta pensadora.

Ya en 1966 José Luis Aranguren, en un breve pero iluminador artículo, insistía en la profunda religiosidad de María Zambrano y, más concretamente, en la influencia que a su juicio ejerció sobre ella el misticismo sanjuanista. Bien es cierto, que el autor expresaba una sospecha que autores posteriores, e incluso más tarde él mismo, se encargarían de confirmar y que la propia autora ha explicitado en muchas de sus páginas. Quizás sea Aranguren uno de los primeros intérpretes de la obra de María Zambrano que más han destacado la insistencia de la autora por decir lo inefable, llevando el lenguaje al límite; hasta el punto de mostrar sus insuficiencias y, sin embargo, su necesidad para crear un modo de expresión que dé cuenta de la experiencia de lo sagrado. "Y de lo que ella habla parece que no se puede hablar. Sin embargo, si María Zambrano se hubiera callado, algo profundo

y esencial habría faltado, quizá para siempre, a la palabra española" (3). Pero María Zambrano no podía callarse, ella había aprendido de sus maestros que la vocación hermenéutica no consiste tanto en interpretar cuanto en comunicar. El sentido de lo hermenéutico radica más en el hecho de transmitir el mensaje que en interpretarlo; dar noticia se convierte de este modo en la tarea principal del que crea con la palabra. Se escribe, nos dice la autora, para descubrir el secreto y comunicarlo; este es el sentido mediador e intercesor de la palabra poética (4). "El hombre está consagrado al radical uso del acontecer; éste necesita imperiosamente del hombre para el menester de llevar la dicción silenciosa, sin voz, al sonido del habla humana" (5).

Más tarde, el poeta José Ángel Valente, amigo personal de la autora, insistirá sobre la religiosidad que impregna la obra zambraniana y sobre los recursos estilísticos de una escritura que nos hace pensar en la prosa de los místicos. Con Valente lo "místico" empieza a dibujar sus trazos, a perfilarse como la forma específica a partir de la cual se va a configurar el pensamiento de Zambrano. El poeta gallego descubre, por ejemplo, la insuficiencia de la conceptualización y del esquematismo lógico a ella inherente para decir una realidad que se sitúa en el límite de lo expresable y que, imposible de ser enunciada puede, al menos, ser aludida. Lo "místico", al menos en este sentido, lejos de ser un recurso fácil para el misterio se convierte en una exigencia metodológica y epistemológica. Para pensar lo "sagrado" es necesario previamente nómbralo y al hacerlo evitar cualquier forma de

3 Aranguren. J. L. "Los sueños de María Zambrano". Recopilado en *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Edición a cargo de Ortega Muñoz, Universidad de Málaga, 1982, pp. 45-50.

4 "Puro acto de fe el escribir, y más, porque el secreto revelado no deja de serlo para quien lo comunica escribiéndolo. El secreto se muestra al escribir pero no se le hace explicable; es decir no deja de ser secreto para él". Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 35.

5 Olasagasti, M. *Introducción a Heidegger*, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 303.

conceptualización que nos haga recaer en la ontología tradicional; se trata, pues, de encontrar un método que amparado en la metáfora y el símbolo y alejado de toda abstracción permita la inspiración (6). El símbolo permite romper la unilateralidad del discurso filosófico, el antropocentrismo desde el que se concibe la relación del hombre con el mundo; permite abrir la vía de lo que podríamos denominar el intercambio reversible, en el sentido de que no se puede captar nada si uno no es a su vez captado de algún modo.

Interesa señalar, también, que, en uno de sus últimos escritos, el poeta reclama la voz de Zambrano para hablarnos del lenguaje sustancial de los místicos; aprovechando, a su vez, para entroncar a la pensadora malagueña con una vasta tradición teofónica que concibe la palabra como lógos seminal. Palabra anterior a la significación y que, por su naturaleza, está preñada de todas las significaciones posibles.

Estas ulteriores reflexiones de Valente enlazan con su interpretación de que el saber que se alcanza en *Claros del bosque* es un saber de la palabra; de la palabra última, escondida, intacta, engendradora. El saber de los claros del bosque volvería a ser un saber de la palabra como lugar de la reconciliación.

Lugar de la absoluta latencia del ser, lugar de lo poético, puesto que la poesía misma sólo nos habría sido dada, según ya estudió Fray Luis de León, para que las palabras y las cosas fueran conformes (7).

6 "La abstracción es un proceso homogeneizante, que supone ya una elaboración posterior que, nos aleja de lo inmediatamente dado en la presencia". Ortega Muñoz, J. F., "Fenomenología y poética en María Zambrano", *Philosophica Malacitana*, vol II, Universidad de Málaga, 1989, p. 180.

7 "El pensamiento de María Zambrano, su entera sentimentalidad, diría, con palabra grata a Antonio Machado, está teñido de religiosidad, que no sólo se transparenta en lo escrito, sino que determina desde su raíz, la expresión. De ahí esa mezcla de contigüidad de lo simple y lo hermético, el recurso a la imagen, el juego de contrarios que, en efecto, hacen pensar, a veces, en la prosa de los místicos".

María Zambrano sabe que lo "místico" puede ser un procedimiento adecuado de investigación filosófica, por ello necesita construir un método que sea un medio de expresión racional y que, sin embargo, no esté reñido con la vida. La razón no puede excluir al sentimiento, por ello el lenguaje ha de ser capaz de dar cuenta de ambas exigencias. Un método, pues, que permita mostrar aunque esté incapacitado para demostrar, que aglutine saber y conocimiento y que sólo mediante el tipo de escritura que se conforma en la razón poética sea posible conciliar tan singular experiencia.

Aranguren destaca la sorprendente armonía entre filosofía y poesía que se da en la obra de María Zambrano: "Su labor ha consistido en hacer que la filosofía se penetre de poesía, y en usar la poesía como vehículo de otro modo de filosofar. Pero más allá de la filosofía y de la poesía su obra literaria culmina en una mística que, aunque secularizada, sigue siendo mística auténtica, esto es, de lo divino, de lo sagrado, ante cuyo nombre ella, al revés que otros pensadores asomados a lo inefable, no retrocede ni aún se detiene, porque esa su poesía, libre de toda atadura poemática, es, para ella, la forma suprema del pensar" (8).

A lo "místico" parece aludir no sólo el pensamiento zambraniano sino una parte considerable del pensamiento español (9). Cuando García Morente

Valente, J. A., Las Palabras de la Tribu, Siglo XXI, Madrid, 1971, "El sueño creador", en Las Palabras de la Tribu. p. 241. Véase, además: Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La Piedra y el Centro, Tusquets, Barcelona, 1991, p. 66. "Del conocimiento pasivo o saber de quietud", Cuadernos del Norte, año II, Julio-Agosto de 1981, Oviedo, pp. 6-8.

8 Aranguren, José Luis L. "Literatura y mística", *Diario 16*, 3 de Diciembre de 1988, *Culturas*, n° 186.

9 Sin citar autores considerados propiamente como místicos, conviene recordar la importancia de lo que podríamos llamar dimensión contemplativa en figuras como Galdós, Machado y Unamuno; a propósito de éste pensador conviene tener en cuenta el excelente libro que, bajo el título de *El Unamuno Contemplativo*,

se quejaba ante Bergson de la falta de grandes pensadores en nuestra península, el autor de *La Evolución Creadora* le confesaba que los místicos españoles, como Teresa de Avila o Juan de la Cruz, habían alcanzado de un vuelo, en un raptó, lo que para los filósofos era empeño imposible (10).

María Zambrano, como corrobora el profesor Ortega Muñoz, hunde sus raíces en esta tradición hasta el punto de impregnar con ese "leve perfume" de lo "místico" toda su producción literaria (11). Esa fragancia que despid

escribiera Carlos Blanco Aguinaga. Rescatemos, sólo a título de ejemplo, estas palabras que el autor escribe sobre el "corazón" unamuniano: "Pero el corazón no es sólo el que anhela los límites en que el agonista vive satisfecho de su propia zozobra (esperanza de la desesperanza), sino que hay en él (más en unos hombres, en otros menos) ciertas "rinconadas y escondrijos", más "primitivos" quizá, que le inclinan misteriosamente a dejarse deslizar por la pendiente suave que lleva a la inconsciencia: se puede dar también en el mismo corazón (y, veremos, concretamente en el de Unamuno) una tendencia incontrolable al derretimiento, a la fusión, a la dilatación, a la difusión de sí mismo en todo lo otro, llámese esto otro Naturaleza, Ser Pleno (Dios o Eternidad), o Nada". Blanco Aguinaga, Carlos, El Unamuno Contemplativo, Laia, Barcelona, 1975, p. 46. Véase: Zambrano, María; "La religión poética de Unamuno", en España, Sueño y Verdad, EDHASA, Barcelona, 1965, pp. 129-160.

- 10 *"Recuerdo muy bien, dice Bergson refiriéndose a Ortega y Gasset, haberle visto en Madrid durante la guerra, con Morente y Zaragüeta; le encontré muy simpático, lo mismo que a sus dos colegas, aunque él fuese de formación alemana. Uno de ellos, creo que Morente, me dijo: "Nuestro país brilló en las artes, pero no en la filosofía; nos llena de pesadumbre el no contar con ningún filósofo digno de ese nombre". Pero tienen ustedes en la mística - dijo- la más alta filosofía; y sus grandes místicos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, alcanzan de un salto lo que nosotros, filósofos, tratamos vanamente de alcanzar". Chevalier, Jacques, Conversaciones con Bergson, Aguilar, Madrid, 1960, p. 325.*
- 11 *Ortega Muñoz, Juan Fernando, María Zambrano o la metafísica recuperada, Universidad de Málaga, 1982, Introducción, p. 18. En sentido semejante, al aludido por Ortega Muñoz, se expresa Jesús Moreno Sanz al preguntarse si la razón poética es mística en su raíz, a lo que responde: "¿Mística?, hunde sus raíces, ya está dicho, en el profundo latido que alentar parece en todo el pensar y sentir español y vuela con las más altas expresiones de la cultura española: Juan de la Cruz, Teresa de Jesús, Miguel de Molinos. Y tal vez no hayan existido análisis ni pensamiento algunos tan acogedores, no ya sólo*

la metafísica zambraniana no es un mero olor accidentalmente adherido, sino un aroma sustancial.

Ese perfume es, también, una clave de interpretación; uno de los modos, y no el menos importante, de aproximación hermenéutica. Más aún, afirmará el profesor codobés, el sentido poético de la obra zambraniana es tan elevado que raya en la mística y lo corrobora con las palabras que Zambrano escribe sobre San Juan de la Cruz: ¿No será que la poesía siempre anda emparejada con la mística, que sea ella misma en cierta manera una mística? Las analogías se amplían cuando descubrimos que la expresión místico-poética no es sino una forma de trasposición plástica de lo sagrado; es, pues, de esa realidad sin nombre, de la que quiere dar cuenta la razón poética, de donde emana ese leve perfume del que nos ha hablado Ortega Muñoz.

Pero lo que nos interesa considerar es que lo "místico", por su propia dificultad expresiva, denota un problema fenomenológico, un modo de ver y escuchar que se adecúa a una realidad que no siempre encuentra palabras para decirse y que, sin embargo, se nos presenta. Discernir el ser de la vida humana, como diría Heidegger, es una tarea de desvelamiento y de revelación. "por lo que una teoría del conocimiento de la revelación se hace cada vez más necesaria" (12).

Discernir el ser de la vida humana, recuperarlo de su olvido, es posibilitar el retorno del hombre al seno de lo divino "a partir del apriori de la piedad" (13).

de lo que significa la propia mística española sino todo el pensamiento español en su más lato sentido". Moreno Sanz, Jesús; "Un lugar en la palabra", Cuadernos del Norte, año II, n° 8, Julio-Agosto, Oviedo, 1981.

12 Zambrano, María. *Los Bienaventurados*, Ediciones Siruela, p. 30.

13 "Ese retorno constituye un drama ya que se trata, nada menos que, de un intento de inmersión en lo absoluto: es el problema más radical del hombre, que le acompaña a través de toda su historia. Dios estuvo siempre ahí, inmerso en la vida

La exigencia fenomenológica es una búsqueda del fundamento a partir del cual la propia realidad cobra sentido, pero no un sentido causalista o substancialista, sino teologal. Este sentido teologal es, en cierto modo, prefenoménico ya que supone la previa aceptación no sólo de la realidad tal y como se presenta, sino que incluso antes de que ésta se muestre el hombre ya está en ella habitándola, conformándola. Sin esta aceptación no habría revelación posible. Conocer supone, pues, una singular forma de mirar, pero no se mira aquello que no se ama o, mejor, aquello en lo que no se cree.

Recordemos que esa realidad que encuentro es la que se me da, pero lo que dispara esta donación es el amor; pero si la singularidad del amor radica en el hecho de dar acogida, esto supone, a su vez, una disposición tal del ánimo para que no oponga resistencia a aquello que se le da; una suerte de despojamiento, dexamiento en el lenguaje de los místicos, que deje sitio a "la entera realidad" para su manifestación. Sin este ejercicio de humildad o de ignorancia del que nos habla Juan de la Cruz en la Subida no sería posible "saber": "por tanto, es una ignorancia del alma pensar podría pasar a este alto estado de unión con Dios si primero no vacía el apetito de todas las cosas naturales y sobrenaturales que le pueden impedir, según que adelante declaremos; pues es suma la distancia que hay de ellos a lo que en este estado se da, que es puramente transformación en Dios" (14).

del hombre". Ortega Muñoz, Juan Fernando, oc, p. 30.

También Alain Guy expresa su parecer sobre este drama que bien podríamos definir como de ausencia, o mejor, de nostalgia de lo perdido.

Quizás sólo entroncándonos de nuevo en una realidad sin fisuras "a la manera del bien inefable pero también inconsciente del niño aún en la cuna o a la manera de las mónadas leibnizianas que reflejan automáticamente toda la creación", sea posible superar la soledad que ha generado la conciencia en el hombre "al reemplazar a su alma". Guy, Alain; "Esperanza y divinidad según María Zambrano" en María Zambrano o la metafísica recuperada, oc, pp. 163-164.

María Zambrano asume el riesgo de elaborar una fenomenología de lo místico; dicho empeño, que lleva al pensamiento de nuestra autora a apurar sus límites, no es una mera pretensión cognoscitiva, sino una exigencia que impone la propia realidad que se manifiesta (15). El pensar zambraniano es un pensar atento a ese darse y ocultarse de lo real; pero no es una mera contemplación, sino que exige dar testimonio de ella; ahí radica su dificultad, en encontrar el modo de expresión racional que permita nombrar aquello que se manifiesta. Este "imperativo" fenomenológico debe ser atendido si se pretende rescatar del olvido esa "oscura presencia", la "santa realidad sin nombre" (16). Toda su obra manifiesta la aceptación de ese imperativo, toda ella es un esfuerzo por dejar sitio a la realidad.

Ahora bien, cómo comunicar el ser, lo dado, sin traicionarlo. El propio San Juan de la Cruz ya confesaba la dificultad que encontraba para nombrar su experiencia mística hasta el punto de afirmar "que sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, más no decir", y lo ratificaba en el prólogo del Cántico: "Antes sería ignorancia que los dichos de amor en inteligencia mística, con alguna manera de palabras se pueden bien explicar; porque el espíritu del Señor que ayuda nuestra flaqueza, como dice San Pablo, morando en nosotros, pide por nosotros con gemidos inefables lo que nosotros no podemos bien entender ni comprender para lo manifestar. Por que ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas (donde él mora) hace entender?, y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, ¿quién finalmente lo que las

15 *"La experiencia mística es retomada por la reflexión filosófica, que filosofa sobre esos datos nuevos que el místico aporta como objeto de una experiencia: lo dado en un nivel más alto. Pero, ¿es posible una fenomenología de la experiencia mística?". Ortega Muñoz, Juan Fernando, "Fenomenología y poética en María Zambrano, Philosophica Malacitana, vol II, Universidad de Málaga, 1989, p. 178.*

16 *Ciocchini, H, "La santa realidad sin nombre. En torno a Claros del Bosque, de María Zambrano", Insula, Madrid, 1979, año XXXIV, n° 3888, Marzo, n° 388, p. 3.*

hace desear?" (17).

Sobre la influencia del misticismo en la obra de María Zambrano podríamos seguir extendiéndonos pero, quizás, baste con dejar constancia de los testimonios de Gerhard Poppenberg y Ramón Xirau (18). "Tal vez, nos dice el profesor de la Universidad de Berlín, sea factible ver en la posición ambigua del pensamiento místico -en esta maravillosa unidad de pensamiento, poesía y religión que destaca María Zambrano en San Juan- un anuncio y acaso una prefiguración de una posible razón poética". Y el profesor Xirau añade estas reveladoras palabras, que nos pueden servir como conclusión de este capítulo precedente: "¿Hasta qué punto se aproxima María Zambrano, mediante la razón y la poesía, a la religión? ¿Cuál es su religión, o por lo menos, su actitud religiosa? Esta actitud se presenta, sobre todo, en *Claros del Bosque*, libro de excepción. ¿Qué son los "claros"? María Zambrano se acerca a la expresión sugestiva, casi silenciosa de la religión en terrenos que parecen ser los de la mística".

Este preámbulo quizás sólo haya servido para expresar nuestro agradecimiento hacia todos aquellos que, al acercarse a la obra de María Zambrano, nos han invitado a hacer lo mismo. Sin estos trabajos previos habría resultado poco menos que imposible aventurarse por los caminos de una razón, la poética, tan hermética a veces.

17 *San Juan de la Cruz, Cántico (A), Prólogo, 1, p. 738.*

18 Poppenberg, Gerhard, "El pensamiento auroral de María Zambrano", *Philosophica Malacitana*, vol IV, Universidad de Málaga, 1991, pp. 215-230. Así mismo, el artículo de Xirau, Ramón, "María Zambrano: En torno a lo divino", *oc.*, pp. 263-271.

Parte Primera.

Capítulo 1.- La problemática de la mística.

La palabra mística, que entró en el lenguaje usual con el famoso Pseudo-Dionisio, designa el conocimiento experimental del Dios escondido (1). Por extensión, se podría afirmar que lo místico pretende obtener un conocimiento de lo divino y, por tanto, consiste en un modo de aprehensión de la realidad que no excluye el misterio.

El concepto de mística designa a aquellas obras que tratan de intensas experiencias con lo divino; todo misticismo es, en esencia, identificación con lo trascendente. El misticismo comienza por el sentimiento de una dominación universal invencible, y después se convierte en un deseo de unión con quien así domina.

Qué forma de conocimiento corresponde a lo que se ha dado en llamar experiencia mística, y qué importancia tiene el sujeto de esa experiencia, constituye una de las cuestiones centrales que serán abordadas en la investigación. No obstante, podemos adelantar algunas interpretaciones que permitan enmarcar adecuadamente el problema; así por ejemplo, para Eckhart el concepto místico de Dios resulta a la par de la majestad divina y de la humildad humana, no de los conceptos del plotinismo o del panteísmo; otros autores, como es el caso de Jean Baruzi en su ya clásica obra sobre San Juan de la Cruz, consideran que es necesario distinguir entre mística y pensamiento

1 *Dionisio Areopagita, Oeuvres de Saint Denys L'Areopagite, Traduites du Grec par L'Abbé Darboy, Sagnier et Bray, Libraires - Editeurs, Paris, 1845.*

místico: la primera no tiene historia o consiste en actos de trascendencia que por su misma naturaleza son transhistóricos; lo segundo pertenece a la historia. Y más recientemente Pániker, en su obra *Mística y Filosofía*, afirmará que lo místico consiste en el retorno al fundamento, a la "no dualidad originaria" (2).

Pero no es posible hablar de la aprehensión en términos de una mera captación objetiva de la realidad que envuelve lo místico; es necesario adentrarnos en una consideración más originaria, a saber, la aprehensión entendida, ante todo, como un acto de asentimiento, de aceptación de la realidad tal y como ésta se nos manifiesta. El asentimiento compromete tanto a nuestra inteligencia como a nuestra voluntad, a la razón tanto como al sentimiento. Lo que interesa destacar de estas consideraciones es el hecho de que el asentimiento implica existencialmente al hombre; el acto de asentir no consiente la distancia entre el sujeto que asiente y la realidad asentida, por lo que el místico no lleva a cabo un acto de mera aserción individual sin fundamento, sino que el asentimiento conlleva en sí mismo su propio fundamento; éste no es otro que el contenido de su propia experiencia unitiva. No estamos, pues, ante una mera certidumbre subjetiva ya que la experiencia padecida avalaría el sentimiento "objetivo" de la realidad de Dios. Es esta realidad (Dios) el fundamento del sentimiento místico de adhesión, y no éste de aquella. "Es obvio que la certidumbre del místico no sirve de norma para quien carece de la experiencia de la unión". El contemplativo que se pregunta cómo puede estar cierto, seguro, de Dios sólo puede encontrar respuesta en su experiencia; es, pues, como dice Teresa de Avila, una certidumbre que queda en el alma. "No os habeis de engañar, prosigue la

2 Véase: *Maestro Eckhart; Tratados y Sermones, Traducción, introducción y notas de Ilse M de Brugger, EDHASA, Barcelona, 1983.*

Baruzi, Jean; San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística, Traducción de Carlos Ortega, prólogo de José Jiménez Lozano, postfacio de Rosa Rossi, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991.

Pániker, Salvador; Filosofía y mística (Una lectura de los griegos), Anagrama, Barcelona, 1992.

Santa, pareciéndoos que esta certidumbre queda en forma corporal, como el cuerpo de Nuestro señor Jesucristo está en el Santísimo sacramento, aunque no le vemos, porque acá no queda así, sino de sola la Divinidad.

Pues, ¿cómo lo que no vimos se nos queda con esa certidumbre? Eso no lo sé yo, son obras tuyas; más sé que digo verdad, y quien no quedare con esta certidumbre, no diría yo que es unión de toda el alma con Dios..." (3). La certidumbre mística no debe concebirse como una mera certeza racional, sino como el efecto que ciertas visiones ejercen sobre los sentidos espirituales. Ha de entenderse, pues, como un acto de asentimiento que brota de una experiencia padecida de saboreo, de roce o de sonido. Semejante certeza, dirá Cilveti, es el nervio que distingue y a la vez une experiencia e interpretación; las distingue tocando con un extremo el fenómeno inefable y con el otro el concepto o imagen que intenta expresarlo y los une estableciendo continuidad entre el fenómeno y su expresión conceptual (4).

Parece evidente que lo místico plantea graves problemas no sólo epistemológicos, sino lingüísticos y ontológicos; por un lado el modo de saber que corresponde a la experiencia de connaturalidad de lo "místico", por otro, la realidad del "objeto" al que se alude y la insuficiencia del lenguaje para nombrarlo. "Y esta es la paradoja esencial del lenguaje, su relación a una realidad por definición innacesible al lenguaje. Lo místico es la realidad previa

3 Véase: Santa Teresa de Jesús, *Las Moradas*, V, 1, pp. 323-4.

4 Cilveti, Angel L. *Introducción a la Mística Española*, Cátedra, Madrid, 1974, pp. 35-6. "Según varios autores la certidumbre no puede ser equiparada a la evidencia y, a lo sumo, hay que referirla a uno de us modos, a aquel que siendo primariamente subjetivo, mienta una circunstancia objetiva. (...) Los escolásticos hablaban de la certidumbre como de un estado firme de la mente. Esto no garantiza aún, en principio, que el contenido del estado de la mente corresponda a la realidad, pero se puede suponer que hay tanta mayor correspondencia con la realidad cuanto mayor sea el grado de firmeza. La certidumbre objetiva conlleva el fundamento del asentimiento, fundamento que puede ser un testimonio o una autoridad digna de creencia". Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, vol I, p. 476.

a las fragmentaciones del lenguaje" (5). Y, sin embargo, tenemos que insistir que esa realidad se muestra, originando con ello una singular experiencia de conocimiento; más aun, ese mostrarse no puede actualizarse fuera de la palabra; mediante ella se anuncia esa realidad que identificamos con lo sagrado, pero para ello es necesario encontrar formas expresivas que denotando objetos, sin embargo, interpelen a esa dimensión de la realidad no estrictamente fenoménica. De aquí proviene la necesidad del símbolo como el intento de la palabra para ofrecer una visión de la actividad mística, que es espiritual, en la pantalla de lo sensible (6). Si pensamos en la abundancia de paradojas, así como de figuras alegóricas y formas simbólicas, comprenderemos la insuficiencia del lenguaje discursivo para decir la experiencia de lo "santo", en palabras de R. Otto. Lo "santo" es una categoría explicativa que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa. Contiene un elemento específico que se sustrae a la razón y que es "arretón"; es decir, completamente innacesible a la comprensión por conceptos. La realidad comprendida por lo "santo", lo divino en el sentido zambraniano, no puede enseñarse, todo lo más sugerirse, suscitarse. "Se comprende una vez más que nuestro intento de definir por conceptos ha de ser puramente negativo. Pues el concepto de misterio no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni se entiende, lo que no es cotidiano y familiar... Sin embargo, con ello nos referimos a algo positivo. Este carácter positivo del misterio se experimenta sólo en sentimientos. Y estos sentimientos los podemos poner en claro, por analogía y contraposición, haciéndolos resonar sintónicamente" (7).

5 Pániker, Salvador. *Filosofía y Mística*, Anagrama, Barcelona, 1992, p. 15.

6 "Lo místico es el acceso a la no dualidad última de la infinita realidad. Algo estrictamente inconceptualizable. Algo únicamente metaforizable con el concurso del lenguaje negativo". Pániker, oc, p. 15. Ampliaremos estas consideraciones en el capítulo que versará sobre la insuficiencia del lenguaje.

7 Otto, Rudolf, *Lo Santo*, Traducción de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1925, p. 19.

Lo "místico" impone, pues, modos de aprehensión intelectual que determinan a su vez formas de expresión. Así, lejos de captar el objeto nos situamos ante él en una actitud de previo asentimiento que expresa, en el fondo, una veneración silenciosa. Lo místico ha de sacralizar siempre sus manifestaciones y, por ende, ha de ritualizar cualquiera de las formas que pretenden nombrarlo.

Cerrado al mero razonamiento discursivo, su comunicación sólo se hará efectiva por otros caminos o formas menores de conocimiento; este es el sentido que ha de concedérsele al éxtasis místico del que nos habla el Areopagita en su Teología Mística, al afirmar que allí donde el conocimiento fracasa, el éxtasis con su docta ignorancia nos proporciona la suprema unión con Dios; este proceso de divinización o deificación, <<análogos theiosis>>, es una de las formas tradicionales que adopta la experiencia de lo sagrado. La divinización nombra la experiencia de connaturalidad, a la que antes aludíamos, como un modo de conocimiento alejado de cualquier reducción objetiva; el sujeto queda, por tanto, radicalmente implicado con su objeto de conocimiento, de tal modo que al conocer a éste se conoce a sí mismo. El éxtasis, como suprema unión con Dios, expresa una experiencia de divinización que consiste en la aceptación de la realidad con la que estamos radicalmente implicados; más aún no se descubre esa realidad al margen del hombre, sino que, por el contrario, es en la misma realidad del hombre donde lo sagrado se manifiesta. Esta es la esencia del misticismo: perder de vista la distinción entre la esencia divina y el alma humana, hasta el punto de que el místico se siente en lo más íntimo de su ser una misma cosa con Dios (8).

8 *Así como Platón hablaba de la virtud como la semejanza del alma con Dios, y Filón y Plotino de la unificación del alma con Dios en el éxtasis, Proclo da un paso más hablando de la divinización del hombre; y ésta misma es la expresión de Dionisio. Traduciendo la palabra griega Theiosis por la latina Deificatio encontramos una de las expresiones favoritas de la mística cristiana. "Tomando la unidad indiferenciada o el "acto general y puro" como denominador común de la experiencia mística de introversión, parece desprenderse una conclusión razonable:*

La insuficiencia del lenguaje, de la que habla Jorge Guillén a propósito de la poética de San Juan, también la proclama María Zambrano respecto del discurso filosófico por completo inadecuado para nombrar la realidad de lo divino (9). De esta insuficiencia nace la necesidad de crear un estilo propio, un modo personal de decir en el que converjan diferentes géneros literarios. Este rasgo estilístico no es el menos significativo de entre las posibles influencias de la mística en la razón poética.

Mística y poesía se emparentan por el uso de un lenguaje figurado; de tal modo que la imagen poética cumple la función del símbolo religioso; pero el parentesco reside en el objeto por ellos aludidos, a saber: el misterio: "Pero el misterio religioso, el auténtico *mirum* es -para decirlo acaso de la manera más justa- lo heterogéneo en absoluto, lo *thateron*, *alienum*, lo extraño y chocante, lo que se sale resueltamente del círculo de lo consuetudinario, comprendido, familiar, íntimo, oponiéndose a ello y, por tanto, colma el ánimo de intenso asombro" (10).

la ausencia de multiplicidad elimina toda distinción entre sujeto y objeto, entre el hombre y Dios. Más esta conclusión no la acepta el místico teista". Cilveti, Angel L.

Introducción a la mística española, Cátedra, Madrid, 1974, p. 41. Para los teistas aniquilarse en Dios no es sinónimo de convertirse o transformarse en Dios. El vacío o aniquilamiento no vendría a ser sino el momento último y sublime de la purificación que el místico ha llevado a cabo. Participar en Dios implica, necesariamente, un despojamiento del sujeto, pero ello no implica, en modo alguno, un cambio de naturaleza, una divinización. Parece, pues, lógico pensar que la aniquilación alude a la unión por semejanza, de participación habla San Juan de la Cruz en Llama III, y no a la unión de identidad. Esta diferencia de modos lleva consigo una distinción radical en cuanto al tipo de experiencia mística.

9 Guillén, Jorge. "Lenguaje insuficiente: San Juan de la Cruz o lo inefable místico", art, recopilado por José Servera Baño, *En torno a San Juan de la Cruz*, Júcar, Barcelona, 1986, pp. 135-170.

10 Otto, R, *oc*, p. 36.

La mística apura esta contraposición del objeto numinoso, entendido como lo absolutamente otro, hasta sus últimas consecuencias; no contentándose con oponerlo sólo a la naturaleza, sino al mismo ser y a lo que hay. La mística lo llama la nada. Esta palabra no quiere significar sólo aquello de lo que nada puede decirse, sino lo que en esencia es heterogéneo y opuesto a todo lo que existe y pueda ser pensado.

Lo místico se cierra a la razón discursiva y, sin embargo, se sigue mostrando en la angustia del hombre: "El existir humano (Dasein) sólo es posible como un mantenerse dentro de la nada. Gracias a este mantenerse dentro de la nada y a la patentización de ésta por la angustia se le revela al hombre el ente como tal: éste emerge ante nosotros al hundírseos y escapárseos en su totalidad. Pero la nada tiene lugar en el ente mismo: la nada no es mera aniquilación del ente ni simple negación. Por la patentización de la nada es el hombre trascendente, es decir, está siempre más allá del ente, hasta alcanzar el ser" (11). "Es el hombre el que saliendo de una extrañeza admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra para sí el ser o su ser. En suma se salva a sí mismo con su decisión" (12). Es esa conciencia de oquedad, de falta lo que le impulsa a adentrarse por senderos que le lleven al fondo de su alma. Uno de esos senderos es el que abre la mística; no es éste un sendero errante, ni tampoco carece de meta, por el contrario, es un lugar cercano aunque sólo raras veces y de manera imprevista es advertido.

Es aquello que presentimos, utilizando la imagen zambraniana, al penetrar en lo profundo del bosque (13).

11 Olasagasti, M, *Introducción a Heidegger*, pp. 45-46.

12 Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, p. 41.

13 "Los Holzwege no son senderos errantes en el sentido negativo de la palabra, ni tan siquiera senderos sin meta. Al contrario poseen una meta: el corazón del bosque, el lugar donde se interrumpen. Este corazón del bosque no es otra cosa que la *Lichtung*. No se trata de una meta externa, de un lugar lejano que se alcanza una vez dejando el propio domicilio, sino, al contrario, de un lugar

La experiencia mística es un proceso de conocimiento a través de etapas y períodos. Así, los llamados períodos purificativo, iluminativo y unitivo conducen al místico desde la renuncia de los sentidos hasta el amor transformante, pasando por la luz.

En algunos pasajes de la obra zambraniana la razón poética no está lejos de una razón iluminada; recordemos, en este sentido, el lugar preeminente que los conceptos de luz, fuego e iluminación ocupan en la obra de nuestra pensadora. La importancia que otorguemos a la iluminación determinará el modo de estar el hombre en la realidad; frente al inquirir filosófico que interroga a la realidad para poder aprehenderla, el poeta y el místico se saben instalados en una realidad que les constituye formalmente; la metáfora de la luz permite expresar adecuadamente el lugar de nuestra pertenencia o, en su defecto, el de nuestra errancia; es, pues, la condición previa de toda visión y la que ha de posibilitar el conocimiento. Pero, a su vez, la iluminación está asociada a un proceso de purificación que acerca el alma del hombre a la verdad. En este sentido se expresa Gabriel Marcel cuando establece un hermoso paralelismo entre la generosidad y la luz: "¿No se definiría con mucha exactitud la generosidad al decir que es una luz que siente la alegría de ser luz?". La iluminación ha de entenderse como donación y aceptación de la luz; es, pues, aquella gracia concedida y derramada sobre el alma del poeta o del místico que nos hace ver y es al par objeto de nuestra visión. En la luz se da la causa primera y final de nuestro conocimiento. San Agustín en sus Enarraciones nos dirá que la luz tiene como efecto la contemplación, que él califica de sabiduría. La iluminación es infusa y pasiva, no se puede adquirir aunque mucho se procure. Queda, a nuestro entender, claro que el objeto de la razón poética es un don, entendiéndose por ello una

siempre cercano y, que a pesar de eso, sólo raras veces y de manera imprevista es advertido, al penetrar en lo profundo del bosque". Amoroso, Leonardo. "La Lichtung, de Heidegger, como lucus a non lucendo", recogido en El Pensamiento débil, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 224-225.

dimensión de la realidad inapresable, de tal modo que el esfuerzo de la razón zambraniana radicaré en convertir dicha razón hasta hacerla apta para la revelación.

Y a propósito de la purificación nos diré, también Marcel, que es un proceso de "adelgazamiento" del ser el caul ha de procurarse hacerse cada vez más liviano, transparente, para que pueda irradiar la luz. Es esta liviandad del ser la que se procura en todas las etapas ascéticas que preparan la unión mística" (14).

El período purificativo o ascético se inicia con la conversión; y la filosofía de Zambrano parece reclamar la conversión, más aún es una experiencia de conversión. El descubrimiento de la presencia divina o el presentimiento de lo sagrado como fondo abisal y constitutivo de toda realidad reclama el despertar a una nueva conciencia; una peculiar atención que está más allá o más acá de la mera aprehensión por conceptos.

La conversión, de algún modo, nos dispone para el desvelamiento de una realidad más profunda.

Se trataré, por tanto, de acomodar la conciencia del hombre a esta revelación; desde el momento que lo sagrado se nos da "ad intra" el hombre ha de estar preparado para acogerlo, dispuesta el alma, en expresión de Zambrano, y en consonancia con el grado de realidad que se brinda. El que experimenta esto, diré Plotino, sabe lo que digo y se convenceré de que el alma tiene entonces una vida diferente. "Todo lo que puede decirse es que en su límite extremo el pensamiento metafísico percibe la posibilidad de la conversión, pero la percibe como dependiente de condiciones que la libertad por sí sola no puede instaurar. Sin duda convendría agregar, prolongando lo

14 Zambrano, María. "La respuesta de la filosofía.

Fragments". Rev, *Anthropos*, Suplemento 2, Marzo-Abril, Barcelona, 1982, p.118.

Marcel, Gabriel. *El Misterio del Ser*, EDHASA, Barcelona, 1971, p. 259.

dicho anteriormente, que la conversión es el acto por el cual el hombre es llamado a convertirse en testigo. Pero esto supone que verdaderamente habrá de ocurrir algo en que podrá reconocerse la acción del Dios vivo, o aun una llamada discernible a la que tendrá que responder. Estamos aquí exactamente en la articulación de libertad y gracia, y vemos cómo de ninguna manera puede pensarse la una sin la otra" (15).

La búsqueda intelectual es un proceso de autodesvelamiento religioso, la verdad que se descubre en el interior del hombre no es simplemente la conciencia de existir, sino que supone el descubrimiento de la dimensión religiosa de su existencia; éste es, a nuestro parecer, el sentido de la interioridad agustiniana que no consiste simplemente en el desvelamiento de un yo personal sino de la misma verdad que al constituirnos nos objetiva, nos realiza. Una vez que el hombre halla la verdad, nos dice María Zambrano, quiere existir en ella y dentro de ella, existir siempre. "Por eso una persona, un cristiano, es como una perspectiva infinita que no se agota jamás en ninguno de sus actos ni en todos ellos juntos; es lo que está siempre más allá; está en el fondo, tiene fondo. Por eso necesita revelarse, confesarse, y jamás se agotará, jamás quedará dicho, porque su ser verdadero reside detrás. Fondo inagotable que jamás se vaciará por mucho que la confusión insista. Es la interioridad atormentada y que no reposa, pues de ella mana ese hombre interior que quiere realizarse aquí abajo, ese clamor desde lo profundo por ser" (16). El encuentro del hombre religioso con esa verdad que le constituye supone un anhelo permanente de realización; existir consistirá, pues, en ser iluminado por la verdad que nos posee, residir en ella; aunque a menudo dicha verdad se oculte ante el velo opaco de nuestra naturaleza. Pero no basta, tampoco, con encontrar la verdad en el interior del hombre, no es suficiente la mera introspección racional de nuestra conciencia, es necesario amar lo que se ha encontrado y crear para ello un ámbito en el que de su fruto: la unidad

15 Marcel, Gabriel, *oc*, p. 270.

16 Zambrano, M. *La Agonía de Europa*, p. 116.

y la claridad nos dirá María Zambrano.

Así mismo, la conversión exigirá del hombre desenmascarar las falsas evidencias en que descansan las representaciones eidéticas del ser, comenzando por ese hábito casi inextirpable de representar al ser como un enfrente que se mantiene por sí mismo. En este periodo de purificación es muy importante destacar la pasión por la unión, pero no olvidemos que esta pasión no es sino un reclamo, una llamada de amor. Como dirá San Juan de la Cruz, "el amor es obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios", y Zambrano apostillará afirmando que el nuevo saber ha de brotar de unas entrañas enamoradas (17).

A diferencia de la purificación místico religiosa o místico-poética, la ascésis filosófica se ha caracterizado por una violenta renuncia al mundo y sus criaturas, por un olvido de la diversidad de lo real, que María Zambrano ha definido como olvido de las entrañas; olvido que lo es también de una razón menesterosa, de aquella que pudiendo cumplir una función mediadora, curativa incluso, se transforma en una razón coactiva. Razón, que en palabras de nuestra pensadora, carece de patenidad "en la que va envuelta la maternidad, por el saber que en ella hay de la intimidad más hermética, por la persuasión como se desliza en las entrañas humanas. La razón en estos padres (Molinos, Juan de Avila, San Ignacio, Séneca, Galdós o Unamuno) se hace maternal, por su misma renuncia a la persecución dialéctica, por su limitación a perseguir la idealidad. (...) De ser lógicamente ideal se transforma en divinamente materialista, si por materialismo entendemos el apego material a lo concreto, al hombre real, la renuncia a la abstracción por

17 Véase: San Juan de la Cruz, *O.C, Subida, L, 2, c 5*, BAC, Madrid, 1978, p. 495. Zambrano, M; *Pensamiento y poesía*, p. 24.

"Durante la purificación pasiva del sentido tiene lugar el juego de amor característico del tránsito de la purificación a la iluminación. e dispone así el espíritu para la unión transformante, se limpia de los defectos naturales, adquiridos y actuales. Se lleva a cabo por una influencia de Dios en el alma sin ella hacer nada, ni entender cómo". Cilveti, Angel; *o.c*, p. 25.

no despegarse de la entrañas humanas.

Y brota así una sabiduría prolija y sutil, que no puede quedar apresada en definiciones, ni en ninguna armazón lógica. Un saber acerca del alma y de sus vericuetos, flexible y astuta, que a veces trae la verdad más desnuda y a veces encubre, con la mentira, la verdad más inmediata" (18).

El reduccionismo que el filósofo opera sobre la realidad no es arbitrario, obedece a una exigencia metódica cuya finalidad no es otra que resolver la duda originaria sobre la que descansa todo pensar. No es extraño, entonces, que el hombre olvidando el sentido último de su purificación se adentre sobre sí mismo en la búsqueda de la certeza. El filósofo no superará jamás el período ascético, no podrá jamás abandonar el combate porque, al parecer, la sola razón no basta para disipar la duda en el hombre. El esfuerzo del pensar poético radicarán, pues, en convertir la razón del hombre hasta hacerla propicia, tal y como dijimos, para la revelación; que la revelación se haya dado a lo largo de los siglos a través de los mitos, la poesía o los misterios, nos hace pensar que la razón, al menos en su función discursiva, no ha sido el medio adecuado para ella.

Sin embargo, desde finales del siglo pasado la quiebra del modelo racionalista nos permite asistir a diversos intentos de restauración metafísica no ajenos al sentido de lo místico: "Ello es que lo místico (la realidad sin modelos interpuestos), visto desde el lenguaje es un límite. Ahora bien, la exploración a través del límite es la esencia de lo crítico. Y la apertura de lo místico se produce cuando la razón postula su auto-insuficiencia, su incompletitud.

La mística es la previa lucidez que hace reconocible al límite. Lo que ocurre es que filosofar es fingir que no se es místico. Podemos entonces decir

18 Zambrano, María. *El Pensamiento vivo de Séneca*, pp. 45-46.

que la mística es la culminación de la razón crítica, el último espasmo de la limitación humana, la contrapartida existencial del nihilismo" (19).

19 Pániker, Salvador. *Filosofía y Mística*, Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 12-13.

Capítulo 2.- Filosofía y mística.

La causa del asombro, que ha caracterizado a la filosofía desde sus orígenes, hemos de encontrarla en la afanosa búsqueda del hombre por el fundamento; hasta el punto de poder afirmar que la filosofía es un constante movimiento hacia su regreso.

Mística y filosofía no distan tanto respecto de su origen, más aun se podría afirmar que comparten una génesis común; la diferencia se encuentra en el modo en que van a enfrentar el problema de lo real. Si el místico se caracteriza, en su generalidad, por una actitud de asentimiento y acogida de la realidad, el filósofo, por su parte, se siente impulsado a inquirir sobre ella, hasta el punto de llegar a violentarla si con ello le es posible acceder al "fundamento". Esta diferencia de modo ejemplifica, también, una diferente vocación, ya que son radicalmente distintas las formas de atender a la llamada de la realidad. El místico acoge una realidad unitaria, pero misteriosa e insondable, ante la cual su palabra se muestra insuficiente; su pensamiento está impregnado de un sacro temor y de un exaltado gozo ante la realidad que le inunda; sabiduría, que en su expresión poética, se transformará en canto, alabanza y afección amorosa. El filósofo, por el contrario, acogerá una realidad problemática y habrá de preguntar sobre ella, llegando incluso a fragmentarla, para desvelar su verdad. El místico oficia como mediador de la realidad concedida, el filósofo interviene, como hacedor, sobre ella. Y, sin embargo, tanto en el filósofo como en el místico parece latir un anhelo

común: devolver las cosas a su no dualidad originaria.

EL PROBLEMA DE LA REALIDAD.

Cuando la realidad ha dejado de concebirse y sentirse unitariamente ha surgido el problema de la realidad, el cual es fruto de una concepción dual de lo real. La cultura de Occidente se ha articulado sobre la relación problema-solución al problema, pero es la fragmentación de la realidad, operada por la filosofía, lo que la convierte en problemática. Por otro lado, la solución al problema no es otra que la restauración de la perdida unidad. Es decir, que si la problemática es filosófica, la solución es mística; o mejor, que la filosofía por sí sola no puede dar solución a lo que plantea: "¿Cuál es el problema? El problema es, ante todo, la noción misma de problema: lo problemático en sí mismo, la dualidad en que consiste la cultura misma (dualidad que hace posible lo simbólico). El problema se proyecta en una vieja pesadilla metafísica: ¿porqué la realidad es como es y no, más bien, de otra manera? Y, en el límite, ¿porqué hay algo en vez de nada? El problema es el nacimiento de la irrealidad, la escisión entre pensamiento y facticidad, entre necesidad y contingencia, la fisura. El problema es tan antiguo como la conciencia del hombre" (1).

El empeño filosófico es heroico, aun a sabiendas de que el fundamento es un límite para el conocimiento, el filósofo se ha esforzado en trazar un círculo que, sin embargo, se define por su incompletitud; por el contrario, lo místico se nos muestra cuando el hombre reconoce el límite, cuando la razón postula su autoinsuficiencia. Hoy diríamos que ninguna ciencia puede resolver, desde sí misma, el problema de su propia verdad; que ninguna teoría puede encontrar en sí misma su propia prueba, lo cual deja siempre una

1 Pániker. Salvador, *Filosofía y mística*, Edit, Anagrama, Barcelona, 1992, p. 10.

brecha, una insuficiencia que es apertura (2).

Es esa insuficiencia de la propia razón la que mueve a María Zambrano a restaurar un saber humilde.

"El racionalismo, nos dirá ella, se alza, precisamente, en oposición contra la revelación, y en alguna de sus más extremas formas contra la humilde revelación diaria de la intuición. Y esto, <<el hombre es dueño de su conocimiento>>, se complementa con el afán de método que domina a la mente moderna.

-
- 2 Gödel y Tarski ya plantearon explícitamente que todo sistema conceptual incluye necesariamente cuestiones a las que sólo se puede responder desde el exterior del sistema. Hay, pues, que remitirse necesariamente a un metasistema. En suma, el conocimiento queda siempre inacabado.

El teorema de incompletitud de Gödel se inscribe como un episodio dentro de la historia de la matemática para explicar qué son las demostraciones. El hecho importante que ha de ser tenido en cuenta es que las demostraciones son pruebas dentro de sistemas fijos de proposiciones. Ahora bien, Gödel afirmará que toda formulación axiomática de teoría de los números incluye proposiciones indecibles; la conclusión de su razonamiento es que el sistema de los Principia Mathematica, que le sirve de referencia, es incompleto; que hay proposiciones verdaderas de teoría de los números para cuya demostración resulta demasiado débil el método de los P.M. No obstante, este efecto no sería tan preocupante si dicha conclusión afectase únicamente a la debilidad de un sistema, siempre susceptible de ser reforzado; lo realmente decisivo es que Gödel demostró que la demostrabilidad es un concepto más endeble que la verdad, independientemente del sistema axiomático de que se trate.

El trabajo de Gödel revelaba no sólo que había "agujeros" irreparables en el sistema de Russell y Whitehead, sino también que ningún sistema axiomático podía producir todas las verdades relativas a la teoría de los números, salvo que se tratase de un sistema no coherente.

Véase: Gödel, Kurt; On Formally Undecidable Propositions, New York: Basic Book, 1962. Traducción del artículo de Gödel de 1931, junto con algunos comentarios al respecto. "Über Formal Unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und Verwandter Systeme. I", Monatshefte für Mathematik und Physik, 38 (1931), 137-198.

Hofstadter, Douglas. R; Gödel, Escher, Bach (Un Eterno y Grácil Bucle), Tusquets, Barcelona, 1992.

Muestra la doble cara de la confianza y la desconfianza: confianza en la razón propia, desconfianza en las cosas, en la realidad" (3). Pero el límite, que instauro el racionalismo, indica una separación entre la realidad del filósofo y la "otra" realidad que permanece esquiva a su discurso; una fisura sujeto-objeto, que sólo podrá superarse, al parecer de algunas filosofías como la racionalista, subsumiendo la diversidad de lo real en la identidad conceptual que otorga la conciencia; pensemos, por ejemplo, en el caso del hombre reducido por el cartesianismo a "res cogitans"; en adelante el hombre pasará a ser considerado un sujeto pensante, un yo, que terminará absolutizándose en el Idealismo alemán y que fragmentará su naturaleza (4). Convirtiéndose en el primer y único subiectum, el hombre llega a ser el centro de referencia, el ente sobre el cual todo ente a partir de ahora se fundamenta (5). El mundo es así el obiectum extendido ante el subiectum que es el hombre, yaciendo ante

3 Zambrano. María, *Hacia un saber sobre el alma*, Edit. Alianza, Madrid, 1987, p. 110.

4 "Del ser substancia como permanencia presente a la substancia sujeto como presencia permanente, se despliega la misma lógica, la lógica de lo idéntico; lógica utilitaria que, por temor a la diferencia, a lo siempre abierto y finalmente a la muerte, reduce el ser a su razón y hace de él, la base de una totalidad cerrada". Chauvet, Louis -Marie, *Símbolo y Sacramento*, Biblioteca Herder, barcelona, 1991, p. 36). A propósito de esta cuestión, María Zambrano llega a afirmar que la historia del sujeto constituye la verdadera historia de la cultura occidental. "La respuesta de la filosofía (Fragmentos), Rev, Anthropos, p. 116).

5 La razón en su búsqueda de seguridad y proporción había hecho "de la confusa realidad virginal, del indefinido, del ilimitado apeiron, de las oscuras y terribles pasiones, un mundo habitable". (Zambrano. María, *Pensamiento y poesía en la vida española*, Ediciones Endymión, Madrid, 1987, p. 16). Con Descartes se "creó una creencia nueva en la realidad que había aparecido: el yo; creencia que habría de estar siempre en el fondo de toda justificación: la conciencia, la originalidad de la conciencia propia. Bajo este título quedó acotada la realidad hecha presente en la evidencia cartesiana y a ella habría que recurrir para todo lo dudoso, de ella emanarían las razones actuantes y aun lo más rebelde e irreductible tendría que ser, al menos en apariencia, a ella reducido. Toda realidad, todo objeto o pretensión de objeto habría de ir a buscar su última justificación en una inmediatez de la conciencia". Zambrano, " La confesión: género literario y método", Rev, Anthropos, p. 70).

él. La ruptura cartesiana radical del sujeto y del objeto saca a la luz un movimiento que pertenece a la tradición metafísica en que "la relación sujeto-objeto borra la pertenencia del Dasein al ser y disimula el proceso de la verdad como desocultación de esta implicación ontológica" (6). El "cogito", que lleva necesariamente aparejado la absolutización de la razón supone, necesariamente, el alejamiento de la realidad; la seguridad y la certidumbre que éste otorga sólo es válida en la soledad de la conciencia; este aislamiento intelectual rompe la arcana vinculación del hombre con el mundo, de tal modo que éste dejará de ser contemplado como un orden "sacro" para transformarse en un ámbito de dominación. "El cogito cartesiano pertenece a cierta edad de la metafísica: la de la ciencia, la de la objetivación del ente, en que el hombre calculador hace venir ante sí a todo ente, para obtener una representación explicativa que sea segura, es decir cierta. Así, el ente está determinado por primera vez como objetividad de la representación, y la verdad como certeza de la representación en la metafísica de Descartes. Ahora bien, a este objetivismo que fija y detiene el ente delante del hombre en calidad de objeto corresponde, por un juego necesario y recíproco, un subjetivismo de igual amplitud. por primera vez el hombre se convierte en subiectum. por primera vez, porque anteriormente la palabra subiectum no designaba el yo, sino el substratum, el hypokeimenon, es decir, lo que está extendido delante, el cual, en cuanto fundamento (Grund), lo reúne todo en sí.

Convirtiéndose en el primer y único subiectum, el hombre llega a ser el centro de referencia, el ente "sobre el cual todo ente a partir de ahora se fundamenta". El mundo se convierte en un cuadro (Bild), que el hombre hace desfilar bajo sus ojos para formular sobre él mismo, soberana y serenamente, sus juicios de verdad. El cogito es contemporáneo de esta edad en que, como dice Paul Ricoeur, el hombre se coloca a sí mismo en escena, se pone a sí mismo como la esencia en la que, desde ahora, el existente ha de aparecer,

6 Ricoeur. Paul, "Heidegger et la question du sujet", *Le Conflict des interpretations*, Seuil, Paris, 1969, pp. 222-223).

presentarse, hacerse cuadro en definitiva. Descartes cree deducir al sujeto a partir del cogito. Pero, ¿qué otra cosa deduce sino un yo objetivado, concebido a modo de sustancia aristotélica, un yo que no es de hecho más que la representación del ego y que, para desempeñar su función de *fundamentum inconcussum veritatis*, precisará estar garantizado en definitiva, por el absoluto divino?" (7). Justamente esta fractura que inicia el cartesianismo lleva aparejada la pérdida de la unidad de lo real y con ello el olvido del fundamento que, paradójicamente, se ha creído encontrar en la conciencia del sujeto; la realidad así objetivada por la mirada del sujeto quedará constreñida en los límites de la calculabilidad tecnológica. De la autocomplacencia del "cogito", como verdad indudable, al ejercicio del poder amparado en la supremacía que otorga la razón no hay apenas distancia. Así, Descartes concebirá el mundo como objeto extendido ante el sujeto que es el hombre, yaciendo ante él; el sujeto cartesiano remitirá toda la realidad sobre sí mismo.

Podemos, pues, afirmar que la filosofía moderna ha llevado a cabo una tarea de suplantación del fundamento ya que, lejos de detenerse ante su "misterio" o inabarcabilidad, lo ha instaurado en el seno de la conciencia. Las razones de dicha actitud son múltiples, pero quizás pocos autores han destacado una que nos parece altamente reveladora: la liberación del hombre de su condición mendicante.

"Porque el cogito cartesiano es pura acción, exigencia llevada a cabo, liberación del hombre de su condición mendicante. Entonces el hombre parece existir, haber hallado por fin el lugar exacto de su ser: la conciencia. Y, en efecto, se dispuso a vivir desde ella. Era como si hubiera encontrado el centro desde el cual todo le resultaría visible, porque el mismo se había hecho presente a sí, su ser no le estaba escondido sino presente, se había revelado a sí mismo. Era la soledad delimitada asépticamente, diríamos. Ya nada podía

7 Chauvet, Louis Marie, *Símbolo y sacramento*, Herder, Barcelona, 1991, p. 43).

entremezclarse. Hubo de surgir inevitablemente el espíritu, el sujeto puro del conocimiento, sujeto trascendental, anulado de todo goce o sufrimiento, avatares propios del rey mendigo.

Era quedar definitivamente a salvo de toda contingencia.

El contacto con lo divino parecía haberse eludido definitivamente también, ya que el hombre había dejado de ser recipiendario de nada venido desde lo alto, ni de otro lugar, de nada que no brotara de sí mismo" (8).

Para la razón discursiva el problema de la realidad no es otro que el de su habitabilidad; a saber, se trata de estar en la realidad desde la habitabilidad de un mundo racionalmente diseñado. La realidad se concibe como un espacio definido y estable quedando acotada por las lindes que levanta la conciencia. El olvido del ser, o lo que aquí hemos denominado la suplantación del fundamento, obedece a un modo de preguntar erróneo, fallido, como consecuencia de la situación de privilegio en que se sitúa el que pregunta y que ha llevado aparejada la escisión sujeto-objeto que caracteriza al pensamiento de Occidente. En este sentido, María Zambrano nos recuerda que no reprocha a los griegos ni a ningún filósofo el hecho de que hayan considerado al sujeto como una interioridad privilegiada sino que hayan formulado una pregunta que sólo puede responder aquel que la formula, sin escuchar. La filosofía se ha caracterizado por prestar oídos sordos a la realidad, por la incapacidad de escuchar "la música callada", "la soledad sonora" (9).

8 Zambrano, María, *El Hombre y lo divino*, F.C.E., México, 1973, p. 163).

9 "Sin escuchar y sin oír, más no sin mirar. Paso a paso irá apareciendo el ser de las cosas, que será como figura, como morfó, o como eidos, pero sin voz. El silencio ha caído ya sobre las cosas y sobre su ser, o sobre el ser. La desvelación será en función del ver. Será un ver, más no un oír". Zambrano, María, "La respuesta de la filosofía", *Rev, Anthropos*, p. 116-117).

El filósofo, absorto en la circularidad de su pregunta, se muestra incapaz para el diálogo y, sin embargo, es éste la condición propia de un saber no cerrado, abierto a la diferencia y diversidad de lo real, no circunscrito al ámbito de lo que se nos aparece o cremos poseer como contenidos puros de nuestra mente; de no ser así la realidad sólo puede ser comprendida en términos de magnitudes y fijada entre los límites del espacio y del tiempo, que definirá el marco posible de representación de lo real. No tendrá sentido, desde ese momento, hablar de la realidad del ser más allá de lo que hay, de la realidad de lo dado. La filosofía, ya desde su inicio, sufre una imposición que consiste en sujetar el pensamiento; tal sujeción se ha ejercido, a lo largo de la historia, en dos sentidos: en primer lugar, reduciendo el pensamiento a una forma eminentemente discursiva, "etapa cartesiana, nacida de una respuesta evidente, concluyente, imperante, pues, en grado sumo"; en segundo lugar, sujetando la realidad a los hechos, "entendiendo de modo evidente que la realidad son los hechos y las cosas; las cosas como hechos condensados, fijados, ya sin posibilidad de desbordamiento, la cosa que no se derrama de sí, suceso que se reitera sin variar" (10).

La fragmentación de la realidad conlleva inexorablemente su configuración cuantitativa para poder, libremente, operar sobre ella; se trata de simplificar la realidad en aquellos elementos que puedan convertirse en función; es decir, en una cantidad cuyo valor dependa del valor de otra u otras cantidades variables. El valor de la realidad dependerá, pues, de dicha función y, por ende, de su operatividad. Así, el método científico, que importará la filosofía racionalista, se basa en un saber operativo que conoce incontrovertiblemente esa dimensión particular de la realidad que es su

10 Zambrano, *"La respuesta de la filosofía"*, pp. 117-118.

estructura cuantitativa, aislada de todo su contexto (11).

Que la realidad no se agota en lo que se nos muestra parece indudable para María Zambrano. El mundo no se agota en la significatividad que le otorga un espacio-entorno habitado por útiles, "aquello que propiamente hace mundo en el mundo es la nada: la nada con respecto a todo lo susceptible de descubrimiento y significación" (12). Esta prevención contra el intento de acotar fenoménicamente lo real encuentra en la tradición filosófica ilustres predecesores; pensemos, por ejemplo, en Kant. Pero lo que para este pensador es, sobre todo, contención epistemológica, es en Zambrano necesidad existencial. No le basta a nuestra autora con aceptar que el "en sí" de la realidad, su fundamento, es un contenido de la razón del hombre, aunque no pueda ser abarcado por el entendimiento, según la distinción kantiana a la que antes aludíamos; ella quiere acoger esa realidad para habitar en ella; realidad que la constituye fontanalmente y a la que se encuentra religada. No es, pues, un mero problema epistemológico el que plantea esa realidad sobrante, y no puede, por tanto, reducirse a ninguna forma de esquematismo, ya sea éste el trascendental kantiano o cualquier otro de tipo psicologista. La respuesta al problema de la realidad, si la hay, ha de ser, a un tiempo, cosmológica y existencial. Sólo desde una consideración del cosmos como mundo, como totalidad que integre los infinitos fragmentos diversos en una unidad originaria, y desde una existencia que se sienta sacramentalmente vinculada a ese mundo, será posible conocer la realidad.

Como la realidad ha quedado atenazada por un modo de preguntar

11 Zambrano, María, *"Los fenómenos naturales pueden ser reducidos por el hombre a fórmulas matemáticas, pero de esas fórmulas trasciende algo innominable, irreductible que deja al hombre asombrado ante el misterio de su presencia, ante lo impresionante de su belleza"*. *Hacia un saber sobre el alma*, p. 24).

12 Poggeler. O, *El Camino del pensar de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 230).

filosófico que exige una respuesta clara y distinta que sólo puede encontrarse en la soledad de la conciencia, o bien, referida a una realidad entendida como hechos condensados, se impone superar, transformándolo, dicho preguntar. "Y si fuera cierto que la pregunta es lo propio de la filosofía hasta el punto de constituirla (...) Y si la pregunta es tan radical como parece el abandono debería ser total.

Tendría que haber salido sin nada propio, sin nada más que la pregunta. En la noche oscura. Más ¿quién lo llama para que salga así? ¿Puede darse una noche oscura sin una iluminación previa, de esa que convierten la claridad habitual en oscuridad?" (13).

LA APUESTA FENOMENOLOGICA

La fenomenología supuso un intento de superación de la fisura sujeto-objeto abierta por la filosofía moderna que llevo a ésta a remitir el fundamento de la realidad a la conciencia del sujeto (14). Desde entonces, la

13 Zambrano, M, "La respuesta de la filosofía", *Rev, Anthropos*, p. 118.

14 "¿Qué vieron los primeros filósofos que nosotros ya no vemos? (...), lo que ellos vislumbraron, pero que nosotros también podemos recuperar, es una cierta vivencia mística, algo a la vez previo y posterior a las construcciones lógicas.

El proyecto fenomenológico es un ejemplo claro.

*Ya no se trata, como en Descartes, de deducir sino de mostrar. Según Husserl, por debajo del dominio del juicio se encuentra lo antepredicativo, y es esta realidad primitivamente dada lo que la fenomenología debe desvelar. Husserl llama esencia a la relación íntima, originaria, entre sujeto y objeto. Late en todo ello el empeño por recuperar una experiencia perdida, ofuscada por la red de los conceptos; una experiencia previa a la disociación entre concepto y realidad. Por eso es precisamente la experiencia mística, un salirse de uno mismo para acceder a la realidad misma, para ser la realidad misma". Pániker, S, op. cit., p. 111). "Zambrano entiende la fenomenología, al igual que Heidegger, como desvelación del ser. El ser oculto, la última frontera, abismo del poeta y obsesión del filósofo, es en su presencia y en su ausencia, el objeto central de toda la metafísica zambraniana". Ortega Muñoz. J.F, "Fenomenología y poética en María Zambrano", *Philosophica Malacitana*, Vol, II, Universidad de Málaga, 1989, p. 184.*

realidad se extenderá ante la mirada del hombre como aquello que está "a la mano", reducido, pues, al ámbito de lo que se muestra; por tanto, incontrovertible y diáfano para el conocimiento.

La quiebra del paradigma racionalista inaugura, ya al comienzo de nuestro siglo, una nueva forma de mirar que habrá de consistir en un acto mediante el cual nos dirigimos a la realidad sin abandonar nada de ella. Nada, por tanto, será desde ese momento ajeno a nuestra mirada, nada sobra, todo ha de ser acogido, incluso aquello que excluye la razón discursiva; por ello, hasta la razón ha de cambiar de estilo, de forma, haciéndose poética en el caso de María Zambrano, para que pueda llevar a cabo ese acto de acatamiento y advocación al que la realidad nos invita. Habremos de aprender a contemplar con el alma, con el corazón, pues de lo que se trata ya no es, simplemente, de dar nombre o figura a lo que hay, albergándolo en la hoquedad del concepto, sino de permitir ver "aquello que inmediata y regularmente no se muestra" (15), de aceptar lo que gratuitamente se concede, algo para lo que la filosofía, a diferencia de la religión y la poesía, no parecía estar preparada: "La filosofía es incompatible con el hecho de recibir nada por donación, por gracia. Es el hombre el que saliendo de una extrañeza admirativa, de la angustia o del naufragio, encuentra por sí el ser o su ser. En suma, se salva a sí mismo con su decisión" (16).

15 *"¿Qué es lo que la fenomenología debe permitir ver? ¿Qué es lo que debe llamarse fenómeno en un señalado sentido? ¿Qué es lo que es por esencia tema necesario de un mostrar expresamente? Con evidencia, aquello que inmediata y regularmente justo no se muestra, está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento.*

Pero lo que en un señalado sentido permanece oculto, o vuelve a quedar encubierto, o sólo se muestra desfigurado, no es tal o cual ente, sino el ser de los entes. Hasta tal punto puede estar encubierto que se olvida y no se pregunta por él ni por su sentido". Heidegger, El Ser y el tiempo, F.C. E., Madrid, 1980, p. 46).

16 Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, p. 41).

La actitud contemplativa, que propicia la fenomenología hermenéutica, predispone al hombre a una suerte singular de abandono, de "dexamiento", en expresión de los místicos, consistente en restar primacía al sujeto despojándole de la conciencia para abrirle al mundo; quedarse vacío, como dirá San Agustín, para dejar espacio a la realidad que se espera; esta actitud contemplativa conlleva, pues, una experiencia de desapropiación (17). Así, Heidegger afirma que la experiencia fenomenológica consiste en ese acontecimiento (Ereignis) que radica en apropiarse de lo gratuito, que únicamente puede realizarse en una actitud de desapropiación. Dicha actitud, que María Zambrano nombra poéticamente como "ayuno del corazón", radica en una forma de aniquilación que prepara al hombre para la experiencia de lo trascendente consistente en un "tender hacia" concebido como un límite; sin embargo, y a pesar de la dificultad que entraña su conceptualización, ello no implica la imposibilidad de su experiencia. "La exigencia de la trascendencia no debe interpretarse en ningún caso como la necesidad de superar toda experiencia, pues más allá de toda experiencia no hay nada que se deje, no digo pensar, ni siquiera presentir" (18). La experiencia de la trascendencia es una actitud hacia el ser considerado en su totalidad, una relación inteligible del hombre con la realidad, con el ser de los entes, amparada en una intuición de

17 *"Contemplar es recogerse en presencia de algo, de tal manera que la realidad en presencia de la cual nos recogemos penetra en el recogimiento mismo". Marcel, Gabriel, El Misterio del Ser, p. 107. La mirada, que la razón discursiva proyecta sobre los objetos, es espacializante o especializante, dice Marcel; de ahí que podamos definir ese modo de mirar como presentativo o representativo. Sin embargo, mediante la contemplación los objetos no son considerados en relación a una determinada clase o serie a la cual pertenecen, sino en sí mismos, en su unicidad. Afirma el pensador francés que "el espectador es profundamente infiel a su propia realidad cuando se piensa como un aparato de óptica; basta que reflexionemos un segundo sobre la emoción que puedes sentir ante un espectáculo para que rechace la imagen que antes le parecía satisfactoria. Pero, precisamente en la medida que el espectador no es simple spectans, el espectáculo es para él más que espectáculo, y sólo en este sentido puede dar lugar a la contemplación. El término participación, aunque no sea más que aproximativo, designa precisamente ese más". Marcel, Gabriel, oc, p. 108.*

18 Marcel, Gabriel, *El Misterio del Ser*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 48.

ella; es, pues, un modo de conocimiento por el cual nos sabemos partícipes de un orden al que nos sentimos religados (19).

A diferencia del filósofo, el contemplativo, religioso o poeta, siente la realidad no ante él sino en él; lo real es una presencia que formalmente constituye al hombre, y que le impele a establecer una relación con ello, no ya causal sino de implicación. El contemplativo se encuentra en la realidad religado y no meramente relacionado.

María Zambrano acepta la propuesta fenomenológica de aprender a mirar la realidad de nuevo, pero otorgándole el sello originalísimo de su visión poética; en ella la pregunta por el fundamento encuentra una nueva formulación, heredera de una sabiduría ancestral, consistente en restaurar la pregunta metafísica por el origen desde la perspectiva que aporta la razón poética. Esta ha de ser un medio de invocación, por el cual el hombre reclama la realidad huida; para ello, es necesario trasgredir los límites de una razón acotada por el lenguaje denotativo, o confiada en una forma de conocimiento basado en la matematización de la realidad (20).

Se trataría, por el contrario, de aventurarse en la experiencia de lo

19 *"Conocimiento obtenido gracias a la unión o inclinación, el intelecto no obra solo, sino que lo hace conjuntamente con las inclinaciones afectivas y las disposiciones de la voluntad, guiado e informado por ellas. No se trata de un conocimiento racional, de un conocimiento obtenido por el ejercicio conceptual, lógico y discursivo de la razón, pero es real y genuinamente un conocimiento, si bien oscuro e incapaz de dar cuenta de sí mismo". Maritain, Jacques, La Poesía y el arte, Emece, Buenos Aires, 1955, p. 147. El autor define este singular modo de conocimiento como de "connaturalidad".*

20 *"El entendimiento moderno llegó a su desrealización a través de un cierto racionalismo que pide cuentas, que comienza con lo dado. La realidad entonces parece huir".*
 Zambrano, María, *La Confesión: género literario y método*, Rev, Anthropos, p. 64).

sagrado desde un lenguaje anterior al pensamiento; un lenguaje cuya función sea la de portar él mismo la verdad creadora; pensemos en Heidegger cuando habla de la fundación poética de la realidad. El lenguaje ha de cumplir una función primordial en la razón poética que nos permita, incluso, llegar hasta el silencio mismo de la palabra.

"Pero al retroceder hasta el silencio ha tenido que adentrarse en el ritmo; absorber, en suma, todo lo que la palabra en su forma lógica parece haber dejado atrás, porque solamente siendo a la vez pensamiento, imagen, ritmo y silencio, parece que puede recuperar la palabra su inocencia perdida, y ser entonces pura acción, palabra creadora" (21). A diferencia del lógos racional, el lógos zambraniano es un decir poético del cósmos; lógos que nos recuerda al de los románticos, los cuales veneraban la naturaleza hasta el punto de temerla, ya que presentían en ella algo insondable e infinito; la infinita inmensidad que sobrecogía a Leopardi (22).

21 Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 42).

22 *"Sempre caro mi fu quest'ermo colle, E questa siepe, che da tanta parte Dell'ultimo orizzonte il guardo esclude. Ma sedento e mirando, interminati Spazi di là da quella, e sovrumani Silenzi, e profondissima quiete Io nel pensier mi fingo; ove per poco Il cor non si spaura. E come il vento Odo stormir tra queste piante, io quello Infinito silenzio a questa voce Vo comparando: e mi sovvien l'eterno, E le morte stagioni, e la presente E viva, e il suon di lei. Così tra questa Immensità s'annega il pensier mio: E il naufragar m'è dolce in questo mare."* L'Infinito. Leopardi, Giacomo, *Poesía y prosa, Introducción, traducción y notas*, Antonio Colinas, Alfaguara, Madrid, 1979, p. 106. "Lo infinito, el infinito, son los principales componentes de las sublimes sensaciones de los antiguos. Lo infinito es destrucción y vida, fin y principio, goce eterno y dulce suicidio. Con una sola mirada pretende reconocer la inmensidad sin confines del silencio de los tiempos. El poeta ha descubierto la Gran Nada, que, a su vez, parece ser el Gran Todo. Frente al paisaje inmenso nace en Leopardi esa misma sensación, enormemente amplia y reparadora, de la verdad absoluta. Muchas veces ha comenzado ha sentir tal sensación de infinitud. (...) En su opinión, los objetos observados parcialmente, o con impedimento, producen una sensación infinita. Todo lo que hay en ellas de inciertas, de vagas, de difusas, aumentan la intensidad emocional del que mira. (...) Leopardi piensa que, en cierta manera, el lenguaje poético consiste en un modo indefinido de hablar. Según él, el verdadero estilo tiene su raíz en un no sé qué de infinito. Pensemos en la relación tan estrecha de

El olvido filosófico del origen, de lo "místico", se explica por el hecho de que el hombre ha dejado de mirar la realidad poéticamente; y, sin embargo, dicha mirada no es accidental en el hombre, sino absolutamente necesaria, ya que, por medio de la restauración de lo sagrado, se restaura la propia naturaleza humana. Lo que el hombre romántico encontró en la naturaleza es lo mismo que encuentra María Zambrano, su propia alma (23).

estas teorías con aquellas otras de los místicos. Entre el no sé qué de infinito leopordiano y el un no sé qué que queda balbuciendo de nuestro místico hay sólo una diferencia final, pero, en principio, el origen de ambas sensaciones es el mismo: iguales ansias de esferas, igual atracción hacia lo total".

Colinas, Antonio, Introducción, oc, pp.

XXV-XXVI. En este mismo sentido se expresa Levinas al afirmar que la poesía reclama la interpretación del infinito. Levinas, Emmanuel, De otro modo que ser o más allá de la esencia, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 250.

- 23 *"La naturaleza era, para este hombre romántico, sólo espejo donde podía ser reflejada su propia alma; su alma de quien la razón aplicada a la ciencia nada le decía". Zambrano, María, Hacia un saber sobre el alma, p. 23. El saber acerca del alma necesita ser encajado dentro de un saber más amplio; se trataría de acomodar la razón a esta realidad, ya que de lo contrario quedaría sin pensarse; la razón discursiva o instrumental, tal y como se ha ido viendo a lo largo de este capítulo, no puede hacer posible este conocimiento.*

El alma hace referencia a un yo creador, y no meramente pensante, que reconoce su relación con todo; por tanto, sólo una razón que de acogida a esta realidad, situada entre la naturaleza y el yo cartesiano, propiciará un conocimiento que encadene todas las figuras del mundo. "Pero esta semejanza, esta analogía que relaciona todas las figuras del universo está oculta, su misteriosa evidencia se manifiesta mediante marcas visibles, signaturas, que hacen visible lo invisible, que delatan las semejanzas más dispares y las más escondidas analogías". Marí, Antonio, El entusiasmo y la quietud. Antología del romanticismo alemán, Tusquets, Barcelona, 1979, p. 23. Para María Zambrano el centro de estas revelaciones es el hombre, que actúa como intercesor de lo divino; entre la naturaleza y Dios.

"El concepto de un alma universal es general entre los románticos. No sería fácil encontrar a un autor representante de los que escribieron en las décadas alrededor de 1800, en que los pensamientos pampsíquicos no apareciesen en una forma u otra. Parece, sin embargo, que esta tendencia obtuvo una expresión particularmente fecunda en la ideología de Hölderlin. La idea del alma universal que lo penetra todo encuentra ahí su representación poética en el concepto del eter como la quintaesencia de toda vida. Este no es un mero cambio terminológico. El mito del eter de Hölderlin se debe, de hecho, interpretar como una forma

"La vida del universo se agarra a tí, dice Hölderlin en su Empédocles. Y el misterio de lo sagrado en el final del Empédocles reside en que nosotros que somos ciegos y necesitamos milagros podemos conocer la posibilidad de un retorno a la naturaleza infinita.

En el mito de Hölderlin lo infinito agarra al hombre" (24). Estas palabras de Alexander Gode evidencian que la experiencia del conocimiento místico poético es pasiva ya que es la realidad la que nos atenaza, permitiéndonos un vislumbre de ella y propiciando la conversión de nuestra naturaleza; éste es el sentido de la iluminación transformante operada por la

especialmente delicada de aquel proceso de hacer al alma sensual al que aspiraba Herder. El éter se puede ver en el firmamento azul encima de nosotros; lo respiramos, lo sentimos, casi lo podemos tocar. Esto quiere decir que el concepto éter representa aquí un desorden típicamente romántico de componentes metafísicos y concretos. El principio abstracto del éter coincide con el aire, la atmósfera, etc, sin perder alguna de sus significaciones metafísicas. (...) De hecho, se podría afirmar que el éter de Hölderlin está relacionado con el fluidum universale de Mesmer, pues éste en su forma más refinada, era también la esencia que, según lo podían aprender las personas sensitivas, había otorgado la vida a toda la naturaleza. Esta insuñación está apoyada por una idea de Schubert. En su libro sobre El Simbolismo de los Ensueños discutió la fuerza vivificante del oxígeno, aquella sustancia gaseosa recién descubierta que muchos consideraron como la materia de la electricidad animal o hasta de la fuerza vital. Debe haber, así razonó Schubert, un principio vivificante que asume "una naturaleza telúrico-planetaria en la forma del oxígeno". Luego insinúa que este vivificante general sería idéntico al principio -comprobando a su vez la existencia de éste- que se había supuesto a su vez en los tiempos antiguos y "que pasa a través del universo entero, abrazando el mundo individual en forma de éter que lo penetra todo". A esto se agrega la observación más importante de que el concepto de un alma universal sensual-etérea de Hölderlin, muestra una afinidad más inmediata de su mentalidad con el pensamiento de los antiguos griegos de la que se puede observar en cualquiera de los otros románticos. En el caso de Hölderlin es correcto hablar de una "resurrección del pampsiquismo griego". Gode-Von Aesch, Alexander, El Romanticismo alemán y las ciencias naturales, Espasa Calpe, Madrid, 1947, pp. 293-294.

24 Gode -Von Aesch, El Romanticismo alemán y las ciencias naturales, Espasa Calpe, Madrid, 1947, p. 295.

realidad que nos alberga (25). María Zambrano se entrega a esta realidad, quiere conocerla pero sin violentarla, le mueve no la voluntad, sino la necesidad exigida por su vocación que le impele a velar constantemente para despejar el espacio en el que ha de acontecer lo sagrado.

LA RAZON POETICA

De la razón poética se puede afirmar lo que del realismo español nos dice María Zambrano, no sabemos si es un modo de conocimiento, un forma de arte, una filosofía o simplemente una concepción del mundo. Sea como fuere, lo que parece evidente es que la voluntad representada por la violencia filosófica no interviene en esta razón poética, ni en nuestro modo de conocimiento español.

Lo que libera a la razón poética de la voluntad inquisitiva es su fondo último de religiosidad; la razón, en su dimensión poética, no brota sólo del asombro ante lo existente, sino de la conciencia, amparada en intuiciones, de que toda la vida orgánica reposa sobre un fondo de sacralidad. El hombre queda sobrecogido ante esa unidad presentida y surgirá, entonces, el problema de su relación con ella; dicha realidad no podrá ser nunca contemplada desde un punto de vista fijo, estable, desde un fundamento siempre disponible. Su

25 *Toda iluminación está ligada a un proceso de purificación que posibilita el acercamiento del alma a la verdad. El Espíritu Santo es llamado luz, y el místico judío Avicebrón afirma en su obra, La fuente de la vida, que la luz es el medio que propicia la producción de la realidad.*

De acuerdo con los neoplatónicos, fuente de permanente inspiración para María Zambrano, la mística es la actividad que produce el contacto del alma individual con el principio divino.

Este contacto suscita una iluminación interior del alma, que le hace conocer, aunque no le permita enunciar, la esencia y la existencia de la realidad divina. El alma, de este modo, participa de la divinidad estableciéndose con ella una unidad de vida.

centro no es localizable al no ser un objeto exterior a nosotros, sino que, al parecer, está en todas partes, nos habita. Debemos, pues, aceptar que se manifieste o que se oculte cuanto le plazca, ya no es posible, después del derrumbe de la ontoteología, estar reclamando una presencia permanente. La filosofía, desde su perspectiva ontoteológica, está gobernada por un deseo de dominar la verdad; un dominio de esta índole la degrada inevitablemente a la condición de fundamento disponible, permanencia substancial, presencia objetiva. Esta necesidad de plenitud tranquilizante ha de relacionarse con un antropocentrismo visceral: el de la certeza de sí, de la presencia de sí, con la que se mide finalmente la presencia del mundo. Será esa imposibilidad la que lleve aparejada una nueva forma de visión, tal y como ya ha quedado apuntado, un nuevo modo de decir que ordene litúrgicamente lo que la visión revela.

Estamos, pues, ante un conocimiento que posibilita una relación de copertenencia con lo real mismo y que adopta la forma del enamoramiento, de tal modo que las cosas son conocidas por nosotros desde el momento que las tratamos. Es decir, conocer las cosas del mismo modo que las amamos: "Primeramente en su actitud más ingenua no se hará problema de su relación con la realidad que le enamora; después de que el inevitable fracaso de toda vida haya surgido, cuando haya aparecido, aunque sea no más que la conciencia de la imposibilidad de vivir embebido en su puro arrobamiento aparecerá entonces el problema de su relación con la realidad. Más entonces no puede liberarse de ella, sino tenerla de alguna otra manera, tal vez sea esto la raíz de la mística española tan diferente de la mística alemana" (26).

Superar la ontoteología es, en cierto modo, un proceso místico consistente en alejarse del terreno seguro de lo disponible, del fundamento fijo y estable para abandonarse en un dejar ser en el que uno se pierde. Es, pues, una conversión lo que se reclama del nuevo pensar.

Capítulo 3.- Mística y Poesía.

María Zambrano acepta la propuesta fenomenológica de aprender a mirar la realidad de nuevo, pero otorgándole el sello originalísimo de su razón poética.

Para nuestra pensadora la tradicional búsqueda metafísica del fundamento encontrará una nueva formulación heredada de antiguas sabidurías; se tratará, ahora, de rescatar lo sagrado, de restaurar la pregunta por el origen desde la perspectiva que abre la razón poética.

La razón, transformada poéticamente, se convertirá en un medio de invocación, de llamada, gracias al cual el hombre reclamará la realidad huida, para ello, se hará necesario transgredir los límites de una razón acotada por un discurso denotativo o confiada a un modo de conocimiento que radica en la axiomatización de lo real. El límite de la razón discursiva es, pues, lingüístico, ya sea por ampararse en un lenguaje remitido meramente a los hechos, ya sea por pretender formalizar lo abierto e indefinido de la realidad. Por el contrario, el lenguaje zambraniano "queda suspendido una y otra vez sobre un intersticio forjado por una enunciatividad quebrada (poética) y una enunciatividad derivada (filosófica). Lenguaje en suspensión y simultáneamente fluido y quebrado" (1).

1 Sánchez Robayna, Andrés. *La Luz negra, "En el texto de María Zambrano"*, Ediciones Júcar, Madrid, 1986, p. 117.

Es, por tanto, lógico suponer que lo real no puede ser plenamente acotado por la palabra y que sólo en el desierto de la palabra se propicia la revelación; como ya señalara Wittgenstein, más allá del lenguaje está lo místico, pero sólo la palabra poética es capaz de llevar el lenguaje hasta el límite que establece el silencio. La palabra penetrada por el silencio quiebra las significaciones objetivables del mero decir para alcanzar su plena significación significándose a sí misma, transformándose en acto creador, palabra creadora.

El lógos de la filosofía construye su discurso desde la presencia, desde lo dado a la luz; el lógos poético no es, sin embargo, meramente presentativo sino todo lo más alusivo; el poeta, que nombra lo real, queda a su vez implicado en aquello que nombra alcanzando un modo de conocimiento de la realidad inseparable de su propia experiencia. Saber, pues, de implicación respecto de la realidad simbolizada o metaforizada por el poema. La claridad buscada por el poeta no es la mera certeza racional, ni hay en él la pretensión ontoteológica de reducir la diversidad a unidad, a un fundamento seguro e incontrovertible; se trata más bien de un acto de confianza que radica en el hecho de saberse partícipe de una realidad superior que nos religa. "La exigencia implacable que le ordenaba ir siempre más allá, semeja avidez de una realidad escondida que sólo se muestra a los que todo lo han destruido, a los que todo lo han consumado" (2). Para ello ha sido necesario operar alguna suerte de destrucción del lenguaje racional quebrando de este modo la visión sistemática que tanto la filosofía como la ciencia han extendido sobre el mundo y mostrando la imposibilidad racional de establecer un fundamento seguro (3). Este es el método de destrucción operado por la mística tal y

2 Zambrano, María. *Hacia un saber sobre el alma*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, p. 138.

3 Pániker, Salvador. *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*. Anagrama, Barcelona, 1992, pp. 228 y ss. *El místico capta de golpe lo que en términos filosóficos, es la culminación retroactiva del proceso crítico: la paradoja de la autorreferencia y, en el límite, la crisis de todo fundamento, el origen como*

como nos muestra San Juan de la Cruz en sus comentarios a la Noche: el alma se disuelve y deshace encontrándose en este perdimiento. Sólo el lenguaje poético es capaz de operar esta destrucción autointelectiva para situarnos en la proximidad de lo abierto; éste es el sentido de la *Lichtung* como lugar abierto a la luz, el cual ya no sería simplemente un lugar luminoso, sino un lugar que ha sido abierto a la luz, precisamente mediante una operación de esclarecimiento. Una característica esencial de la *Lichtung*, junto a la luminosidad, sería esa otra complementaria de la oscuridad que precede al esclarecimiento. Por lo demás esta posición conjunta de luminosidad y oscuridad se manifiesta en el hecho de que la *Lichtung*, como claro luminoso, está definida por sus contornos, es decir por estar circundada y casi escondida en un bosque más espeso y, por ende, también más oscuro. "La esencia del hombre se configura como un habitar, como un residir en la *Lichtung* del ser. El hombre no es señor de la luz, pero, por su misma esencia, se encuentra en relación con la luminosidad de la *Lichtung*. Además la expresión *lucus a non lucendo* apela al hecho de que la *Lichtung* del ser no es una mera claridad ya dada, sino que se haya en una vinculación tan esencial como problemática con la oscuridad, lo mismo que el latino *lucus*. (...) El ser ahí resulta iluminado, más no por la luz de otro ente distinto, sino en su mismo ser.

No-Fundamento.

(...) El místico no trata de justificar con la razón -y mucho menos con teologías- una realidad esencialmente injustificable, una presencia (ousía/parousía) esencialmente enigmática. (...) Existe una mística latente en las filosofías de la finitud, y esta mística arranca de la falta de fundamento. Además, en toda filosofía de la finitud reaparece, inesperadamente, lo infinito.

Cuando Gödel termina con el mito de la lógica soberana y autosuficiente; cuando Heisenberg formula su principio de incertidumbre; cuando Böhr plantea la complementariedad onda/corpusculo; e incluso -con anterioridad- cuando las filosofías dialécticas corrigen a la ontología clásica, siempre en tales casos, el descubrimiento de la limitación abre una nueva vía al conocimiento. Una nueva vía paradójicamente interminable. Lo plantearon explícitamente Gödel y Tarski: todo sistema conceptual incluye necesariamente cuestiones a las que sólo se puede responder desde el exterior del sistema. Es decir, puede proseguirse indefinidamente. La realidad es inagotable". Pániker, Salvador, oc, pp. 238-240.

(...) Más allá del ente pero no fuera de él -más aún en presencia de él- se revela algo distinto. En medio del ente, en su totalidad, domina un lugar abierto.

Es una *Lichtung*" (4). El poema nos pone en relación con esta luminosidad sagrada, por completo esquiva a cualquier intento de captación o comprensión de la realidad basado en la mera presencia, en lo dado pura y simplemente a la mano. "La presentatividad y actualidad del *lógos* discursivo, se sustituye por un *lógos* que nos comunica la realidad con la que ya estamos efectivamente implicados. La inteligibilidad del *lógos* poético no radica en su racionalidad sino en la proximidad de lo que anuncia" (5). El lenguaje poético excederá los límites del pensamiento, dejando sobreentender sin hacer entender nunca; se trataría de una implicación, de un sentido distinto a aquel que surge en el signo de la simultaneidad del sistema o de la definición lógica de un concepto. Por el contrario, el lenguaje de la metafísica se convirtió, desde su inicio, en un medio de traducción de la realidad que obedecía a la representación mental que el hombre se había hecho de ella. Así, tal y como vimos en el capítulo anterior, lo real se convierte en objeto y con ello en objetivo de una razón que es, al par que conocimiento, una forma de dominación. La técnica es la expresión más acabada del realismo metafísico al pretender no sólo patentizar lo real, sino desafiar a la realidad misma para que nos suministre su propia energía; hay en la técnica actual una exigencia que no se daba en las tecnologías tradicionales acompañadas con los ritmos naturales y, en cierto modo, amparadas y confiadas en ellos.

El lenguaje, pues, en el conjunto de la tradición metafísica ya no es lo

4 Amoroso, Leonardo, "La *Lichtung*, de Heidegger como *lucus a (non) lucendo*", en *El Pensamiento débil*, eds, a cargo de Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, Cátedra, Madrid, 1988, pp. 199-206.

5 Levinas, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987, p. 250.

que según Heidegger era en los albores del pensamiento presocrático, a saber: el medio en el que el ser y el hombre acontecen mutuamente. La realidad ya no irrumpe en el lenguaje, sino que éste es un instrumento de traducción al exterior de la realidad "naturalmente" aprehendida en el interior del hombre; semejante uso del lenguaje se consolida en la filosofía moderna. La quiebra de este discurso supone que el hombre se descentra de sí mismo y deja de convocar al "ser" a la presencia de la claridad conceptual que otorga el sujeto. El hombre postmetafísico se limitará a esperar, a aguardar e incluso a velar al ser que es quien convoca. El filósofo busca mientras el artista encuentra y María Zambrano nos dirá que el poeta sigue quieto esperando la donación.

Se impone, pues, la recuperación de una nueva metafísica, de una nueva forma de conocimiento a través de la palabra poética, que es, a un tiempo, acción y palabra engendradora. No debemos incurrir en el error de considerar al poema como expresión enfermiza de un lenguaje cuya esencia consistiría en la designación unívoca de lo real, sino, quizás, tener en cuenta las palabras de nuestra pensadora cuando advierte que sin la poesía "la razón no habría podido articular un claro lenguaje" (6). El poema conduce al lenguaje lo más cerca posible de su fuente viva colocándolo en un estado de emergencia, adquiriendo categoría de palabra suprema. El poeta apegado a lo irracional sin medida, al tiempo, no ha querido encontrar en la filosofía consuelo para su melancolía; por el contrario ha escarbado aún más en el misterio (7). Tampoco se ha hecho problema, como la filosofía, de la insuficiencia del propio existir, sino que ha asumido como condición natural del hombre su fracaso originario. Para la poesía nada es problemático, todo lo más misterioso y esto acaso sea porque el poeta ha sido siempre "un enamorado del mundo, del Cosmos, de la naturaleza y de lo divino en unidad.

6 *"Sin poesía previa la razón no habría podido articular su claro lenguaje. La primera conciencia que el hombre adquiere es lo que podríamos llamar su conciencia poética en que la enajenación toca una cierta identidad."* Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*, p. 137.

7 *Zambrano, M. Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 19.

Y el nuevo saber fecundo sólo lo será si brota de unas entrañas enamoradas". El poema se ofrece al hombre como un conocimiento contemplativo y amoroso que implica la unión carnal del poema con lo otro. De hecho, mediante el poema, tal y como acontece en el libro *El vuelo de la celebración* de Claudio Rodríguez, la relación con las cosas llega a ser tan corporal y palpable que vemos como éstas "besan, acarician, traspasan e iluminan el cuerpo del poeta": "Vuela tú, vuela,/ pequeña arena mía, /canta en mi cuerpo, en cada poro, entra/ en mi vida, por favor, ahora que necesito/ tu cadencia, ya muy latiendo en luz,/ con el misterio de la melodía/ de tu serenidad,/ de tu honda ternura" (8).

8 Zambrano, María. *Pensamiento y poesía...*, p. 24.

Conviene no olvidar que la profunda dimensión religiosa y trascendente que posee la poesía de Claudio Rodríguez entronca directamente con lo que Zambrano ha llamado la religión de la luz.

Sobre la influencia de nuestra pensadora en la poética de Claudio Rodríguez.

Véase: Rodríguez, Claudio; Hacia el Canto.

Selección de Claudio Rodríguez y L. G. J.

Edición de Luis García Jambrina, II Premio Reina Sofía de Poesía Iberoamericana, Ediciones Universidad de Salamanca, 1993. Además de la obra citada conviene tener en cuenta el artículo de García Jambrina: "Pensamiento y poesía según María Zambrano. Una aplicación a la lectura de Claudio Rodríguez"; Philosophica Malacitana, IV, Málaga, 1991, pp. 131-142.

La influencia zambraniana ha de entenderse como una clave hermenéutica desde la que es posible acrecentar el sentido de la poética de Claudio Rodríguez; de tal modo que su obra pueda ser sentida y concebida como un modo de conocimiento. "A este respecto, desde diferentes presupuestos teóricos y prácticos y frente a las tesis mantenidas por Vicente Aleixandre, Carlos Bousoño, Gabriel Celaya y buena parte de los poetas sociales, de que la poesía es comunicación, la mayoría de los entonces jóvenes poetas de los 50, primero Carlos Barral, Jaime Gil de Biedma y Enrique Badosa, y después, Claudio Rodríguez, Francisco Brines y José Ángel Valente, proclamarán sin reservas que la poesía es ante que cualquier otra cosa, un medio de conocimiento de la realidad. He ahí un dato que indica hasta que punto llega la conciencia y lucidez de estos poetas con respecto a su oficio y a su obra. Esta conciencia lucida del poeta es algo que, por otra parte, María Zambrano ya había señalado como característica de poetas como Baudelaire y Valéry, en quienes pensamiento y poesía llegan a alcanzar una identificación casi absoluta, desde el lado poético, gracias a su culto a la lucidez. Esta identificación la encontramos también en los principales poetas españoles de los años 50. Por ello es tan necesario elucidar el pensamiento y la poesía de estos poetas del conocimiento, contemporáneos nuestros. Y para esta tarea, resultan imprescindibles

Cuando el pensar se hace poético o la poesía se hace razón nos acercamos al lenguaje de la mística; a la acción poética que es conocimiento o, mejor, sabiduría. Los primeros pensamientos filosóficos son también poéticos. Poetas y filósofos son los descubridores de la razón en Grecia; poesía y escolástica encontramos en Dante y en San Juan de la Cruz, éste último llegó a necesitar comentar sus versos, empaparlos de razones, bien que de razones de amor. "Razones de amor porque cumplen una función amorosa, de reintegrar a unidad los trozos de un mundo vacío; amor que va creando el orden, la ley, amor que crea la objetividad en su más alta forma" (9). Razones de amor, nos dice Zambrano, que algún día serán miradas como lo mejor y más vivo de nuestra mística. Amor infinito hacia la realidad que le mueve a reintegrar en su poesía toda la íntima sustancia que la abstracción diaria le ha restado. Razón y poesía encontrarán en la razón poética zambraniana una singular forma de unidad donde ambas se complementarán y requerirán mutuamente en un intento de crear una razón integradora de la vida, de la rica sustancia del mundo, un "pensamiento supremo para captar la realidad íntima de cada cosa, la realidad fluyente, movediza, la radical heterogeneidad del ser" (10).

"Diríase que el pensamiento no toma la cosa que ante sí tiene más que como pretexto. (...) Y así vemos ya más claramente la condición de la filosofía: admiración, sí, pasmo ante lo inmediato, para arrancarse violentamente de ello y lanzarse a otra cosa, a una cosa que hay que buscar

la obra y el ejemplo de María Zambrano, pues ella es, para nosotros, la que nos acercamos a los misterios del conocimiento poético desde esta ladera de la literatura, camino recibido y palabra mediadora".

García Jambolina, art, cit, p. 132.

- 9 "El pensamiento científico, descualificador, desubjetivador, anula la heterogeneidad del ser, es decir, la realidad inmediata, sensible, que el poeta ama y de la que no quiere ni puede desprenderse". Zambrano, María, "La Guerra de Antonio Machado", (Hora de España, Valencia, XII, diciembre de 1937), recopilado en Senderos, p. 68.

- 10 Zambrano, M. Senderos, p. 68.

y perseguir, que no se nos da, que no regala su presencia. Y aquí empieza ya el afanoso camino, el esfuerzo metódico por esta captura de algo que no tenemos, y necesitamos tener, con tanto rigor, que nos hace arrancarnos de aquello que tenemos ya sin haberlo perseguido" (11). Y es verdad, lo que el filósofo quiere tener no es aquello que se le da, sino la razón o el fundamento de lo que se le da. La búsqueda del fundamento supone una evidente elevación del hombre respecto de las cosas mismas; éstas dejan el lugar a una realidad que se pretende más significativa y que se quiere permanente e idéntica. La búsqueda del ideal supone el olvido de lo inmediato y, por tanto, del sentido en él entrañado. No es, pues, de extrañar que el poeta se muestre fiel a las cosas, fiel a su primitiva adoración extática. De algún modo, el poeta intuye que las cosas (la realidad toda en su pura significatividad) ya están impresas en su alma.

Léjos de la violencia filosófica, que surge de la necesidad de tener, se destaca la admiración poética de la realidad, la entrega y el abandono que hacen posible la posesión amorosa. Si el filósofo busca apropiarse lo real, el poeta parece haberse situado en el polo contrario, en lo que Heidegger ha llamado la desapropiación, tan conocida por nuestros místicos. "El gesto de desapropiación es la mediación concreta de la apropiación del mundo como dado, como ofrecido en el presente y como presente a la libertad responsable del hombre" (12). Este gesto es de singular importancia ya que sitúa al poeta en una perspectiva radicalmente diferente a la adoptada por el filósofo respecto al problema del conocimiento.

Digamos que el poeta está en una situación privilegiada para captar la verdad; bien es cierto que entendiendo por ella la libre disposición del hombre para aceptar un presente ilimitado, abierto, que incluye en su seno no sólo lo que es, sino lo que no ha llegado a ser todavía y para lo que se necesita la

11 Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, p. 16.

12 Chauvet, L.M. *Símbolo y sacramento*, p. 555.

palabra intercesora del poeta. Mediante la poesía el hombre responde al don de la realidad con el contradon de su ofrenda. Esa exigencia de verdad, a la que antes aludíamos, se presenta al poeta como un horizonte de plenitud, de sentido, al que ha de tender todo su pensamiento y todo su sentir; pero a su vez se le muestra como un límite inabarcable del pensar mismo. El poeta conoce la insuficiencia de cualquier pensamiento para abarcar la realidad en su totalidad, es consciente de que jamás ésta podrá ser acotada por ningún discurso; pero intuye que puede, al menos, ser presentida en la unidad del poema. El poeta, dice María Zambrano, tiene lo que no ha buscado y más que poseer se siente poseído. "Por fidelidad a lo que ya tiene el poeta, desde el comienzo no puede lanzarse hacia el invisible ser. Lo que él tiene, no ha precisado salir a buscarlo, no se ha fatigado en su cacería, sino que se sintió cargado de algo que le angustia y le colma, al par. Posesión infinitamente azarante, como si excediera de las fuerzas humanas. Su vivir no comienza por una búsqueda, sino por una embriagadora posesión" (13).

El poeta, al igual que el místico se siente excedido por algo que le posee y le impele a comunicarlo aún sin comprenderlo. "Aquí vemos, cómo ese don que el poeta recibe por gracia y nos entrega con generosidad consiste, en última instancia, en la contemplación de la realidad esencial, realidad invulnerable y verdadera no sometida a la mudanza y el devenir. Y, para lograr este conocimiento, este don, el poeta ha tenido que partir, no lo olvidemos, de la contemplación viva de los seres concretos e inmediatos. Sólo así, en virtud de un proceso ascensional de la mirada, es posible alcanzar la presencia y la figura de las cosas, llegar a la interpretación de la materia y hallar la certeza única, lo secreto, lo sagrado, la salvación a través del lenguaje, tal y como lo enunciaba Claudio Rodríguez en su introducción a *Don de la ebriedad*, y, con ella, la unión de todo lo creado. Pero además de un cambio en la mirada, esta ebriedad del éxtasis y este don de la contemplación exigen una entrega total por parte del poeta, esto es, su propia

13 Zambrano, María. *Filosofía y poesía*, p. 41.

consumición, su propia muerte. Por eso, al acceder a esa nueva forma de captar la realidad, el poeta se pregunta: "¿Es que voy a morir? Y cuando presiente el fin de la ebriedad: ¿Es que voy a vivir?" (14). La sabiduría que le contiene excede su propio entendimiento; por ello su palabra no puede ser meramente racional, sino irracionalismo incluso. En el delirio alcanza el poeta vida y lucidez; se consagra y se consume. El poeta ha prestado su voz pero no es dueño de la palabra que profiere; medium, oficiante de una realidad sacra. No es, pues, de extrañar, que a propósito de estas consideraciones, la revelación de la experiencia mística encuentre en la palabra poética su medio ejemplar de expresión.

Aunque San Juan de la Cruz no se refiera nominalmente a la poesía, el prólogo del Cántico Espiritual cifra toda una poética; antes de poner en prosa la doctrina implicada por el poema nos previene el autor diciéndonos que "sería ignorancia pensar que los dichos de amor en inteligencia mística con alguna manera de palabras se pueden bien explicar" (15). El término palabra empleado por San Juan hace referencia explícita al concepto; la estructura lógica de éste se define en términos de identidad, es decir, como unidad plena de significación; pero si pensamos en la abundancia de paradojas de las que se nutre el lenguaje de los místicos, así como de figuras alegóricas y formas simbólicas comprenderemos la insuficiencia del lenguaje discursivo para decir lo sagrado, lo "santo". Sólo estas figuras, comparaciones y semejanzas, tal y como afirma San Juan de la Cruz, permiten que las palabras rebosen algo de lo que siente el alma del místico: "Porque ¿quién podrá escribir lo que a las almas amorosas (donde él mora) hace entender?, y ¿quién podrá manifestar con palabras lo que las hace sentir?, y ¿quién finalmente lo que las hace

14 *García Jambrina, Luis Miguel; art, cit, p. 139.*

Este es el sentido que se recoge en las palabras del santo carmelita: "Ni basta ciencia humana para lo saber entender ni experiencia para lo saber decir; porque sólo el que por ello pasa lo sabrá sentir, mas no decir." San Juan de la Cruz, Obras Completas, Subida al Monte Carmelo, Prólogo, B.A.C, p. 455.

15 *San Juan de la Cruz, o.c., Prólogo, Cántico Espiritual, p. 738.*

desear? Ciertamente, nadie lo puede; cierto, ni ellas mismas por quien pasa lo pueden; que ésta es la causa porque con figuras, comparaciones y semejanzas antes rebosan algo de lo que sienten y de la abundancia de el espíritu vierten secretos misterios que con razones lo declaran. Las cuales semejanzas no leídas con la sencillez de el espíritu de amor e inteligencia que ellas llevan antes parecen dislates que dichos puestos en razón, según es de ver en los divinos Cantares de Salomón y en otros libros de la Escritura divina, donde, no pudiendo, el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas. De donde se sigue que los santos doctores, aunque mucho dicen y más digan, nunca pueden acabar de declararlo por palabras, así como tampoco por palabras se pudo ello decir; y así lo que de ello se declara ordinariamente es lo menos que contiene en sí" (16). Esta insuficiencia de las palabras acaso sea una de las razones que mueven a nuestra pensadora a postular un lógos racional y poético, articulado por una particular sintáxis, en el que converjan los diferentes géneros literarios (17).

La poesía ha de traspasar las fronteras lógico-sintácticas para adentrarse en una zona más allá del concepto, impulsada por la emoción hacia el fondo último de lo real. Como el lenguaje exige tantas condiciones lógicas, algo que no es pensamiento racional no encaja fácilmente en la frase o el discurso; de esta inevitable inequivalencia se deduce la necesidad de la poesía. Por

16 San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*, Prólogo, pp. 738-739.

17 "Sobre la escritura postulada sobre el vacío sólo quedan los gestos de la sintáxis, esa plaga de infinitivos (el transcurrir, el abismarse, el girar; y también: su girar, su latir, su irradiar) que caracteriza a Claros del bosque. Se diría que no hay en estos textos tanto una iluminación o focalización de su objeto como una obertura propiamente textual o gramatical sobre ellos. La escritura regresa a sí misma apenas ha tocado su objeto. (...) Como sus objetos, en fin, la palabra de María Zambrano está, asimismo, oculta: es un germen o una semilla, una latencia que habrá de manifestarse, en efecto, pero que ha de hacerlo sólo como revelación." Sánchez Robayna, Andrés. *La Luz Negra*, "En el texto de María Zambrano", p. 117.

ejemplo, a la expresión del amor se le escapa su objeto, pero en una tentativa parcial si puede alcanzársele apelando a la trasposición. Así, con figuras, comparaciones o semejanzas se sugiere algo de los santos misterios.

La poesía habra de resolverse, pues, en el lenguaje figurado; sólo de este modo el lenguaje rebasará sus límites intelectuales. Un poema no es simplemente un dicho puesto en razón, sino que con frecuencia ocurre que no sea entendido ni explicado del todo. La comprensión no agota, por completo, su significación; a su esencial inefabilidad corresponde una esencial ininteligibilidad.

El poema es tanto una revelación subjetva cuanto objetiva, ya que en él la realidad resuena efectivamente; el poeta la recoge y la expande llevando a cabo una tarea de desvelamiento, fundando, en el sentido heideggeriano del término, la realidad con la palabra (18). La creación poética es, por tanto, una tarea cognoscitiva consistente en hacer patente la realidad y en depositar en ella la confianza; es decir: un saber que es a un tiempo *alétheia* y *emunah*. Esta experiencia o intuición poética de lo sagrado es aneidética, alógica, existencial. No se dirige a la existencia pura, pues la existencia no es sino de algo y ese algo es captado de un modo no conceptualizable. En la experiencia poética, como en todo conocimiento por connaturalidad afectiva, la emoción o inclinación toma carácter de aprehensión de lo real; "se trata de una emoción que es forma, de una emoción que siendo una misma con la intuición creadora, da forma al poema y que, siendo intencional, como lo es una idea,

18 "Poesía es la fundación por la palabra y sobre la palabra. (...) Y es preciso que hayamos apresado esta esencia de la palabra, para aprender el campo de acción de la poesía, y con ello a la poesía misma en su verdad". Heidegger, Hölderlin..., pp. 24-25. "Que nunca jamás será el ser un ente. Más porque el ser y la esencia de las cosas no pueden calcularse ni deducirse de lo que simplemente está ahí, a la mano, Ser y esencia habrán de ser libremente creados, puestos y regalados. A esa acción de libérrimo regalo se llama fundación." Heidegger, *oc*, pp. 29-30. "En la poesía se recoge el hombre al fundamento último de su realidad de verdad; y en él llega a quietarse." Heidegger, *oc*, p. 35.

lleva dentro de sí infinitamente más de lo que ella es" (19). Intencionalidad que ha de entenderse como la tendencia inmaterial o intentio hacia el objeto; este tender hacia, que podemos concebir como una tensión dinámica en la que está esencialmente implicado el propio sujeto, determina un modo de conocimiento sintético entre el sujeto y el objeto, quedando superada, mediante la emoción esta dualidad y restableciéndose una suerte de verdad originaria.

Esta emoción intencional es, de algún modo, la intuición mística de la no dualidad del origen. De este modo la palabra poética es capaz de superar la fragmentación que opera la razón en su uso discursivo al considerar al objeto, a lo real mismo, como pura exterioridad respecto del sujeto (20). Ese "algo", del que nos habla María Zambrano y que constituye el objeto de la intuición poética, no es susceptible de constituir el contenido de un concepto sino en su condición de abrirse a la riqueza infinita del "ser" y como signo de él. Cada cosa es, a su modo, vestigio de la fuente creadora; de tal modo que al aprehender emocionalmente la cosa el poeta entra en comunión con un orden inaprehensible conceptualmente. No debe, sin embargo, ser entendido este conocimiento de connaturalidad como una pura y simple captación de esencias, si así fuera no habríamos abandonado el ontologismo sustancialista; tampoco hay en el poeta la pretensión del fundamento, tal y como ya advertimos con anterioridad. Se trata, más bien, de rozar, de entrar en contacto con el origen de su inspiración. Quizás en la captación emotiva del mundo radique la esencia de la poesía. "La emoción se extiende a toda el alma, penetra su ser mismo, de manera que ciertos aspectos particulares de

19 Maritain, J. *La Poesía y el Arte*, Trad, Alberto Luis Bixio, Emece, Buenos Aires, 1955, p. 150.

20 "La realidad es demasiado inagotable para que esté sometida a la justicia, justicia que no es sino violencia. La palabra de la poesía es irracional, porque deshace esta violencia, esta justicia violenta de lo que es. No acepta la escisión que el ser significa dentro y sobre la inagotable y oscura riqueza de la posibilidad. Quiere fijar lo inexpresable, porque quiere dar forma a lo que no la ha alcanzado..." Zambrano, M. *Filosofía y poesía*, p. 115.

las cosas se hacen connaturales al alma afectada de esta suerte. (...) Es el caso de la contemplación mística, el amor de la caridad (que es algo más amplio que una emoción), se convierte en medio de una experiencia cognoscitiva por la virtud de la fe que tiende hacia la realidad con la cual va a unirse el alma y conoce esa realidad (si bien no por experiencia. Además es necesaria aquí una inspiración especial del Espíritu Divino, porque ha de ser experimentado un objeto sobrenatural y, por ende, de un modo sobrenatural" (21).

El poeta es, pues, el ser abierto a la multiplicidad, sumergido en el río de Heráclito del que nos hablaba Borges.

21 *Maritain, oc, pp. 153-154.*

Parte Segunda.

Capítulo 4.- Mística y razón poética.

En los aledaños o márgenes de la razón discursiva parece haber encontrado la razón poética su asidero; y así, nuestra autora intentará incorporar a su razón, como medio de devolverlas a la vida, todas aquellas palabras engendradoras, germinativas, que, sin embargo, quedaron sin pensar en la filosofía. " Lo que en el cristianismo es vida, caridad, misericordia, encarnación, quedó sin pensar, sin incorporarse apenas al pensamiento filosófico. Quedó al margen, cebo para las almas piadosas, o entregadas al encarnizado amor de la mística" (1). María Zambrano se entregará amorosamente, al igual que los místicos, a una realidad que se pretende conocer sin por ello violentarla; no por el simple deseo que impulsa a la voluntad inquisitiva, sino por la necesidad que brota de una irrenunciable vocación.

Existe, al parecer, un destino que pesa sobre los hombres hasta el punto de configurar su carácter; no parece, pues, posible rehuir esa llamada sin dejar, en verdad, de ser; María Zambrano lo supo desde su inicio y siempre fue fiel a esa exigencia de mirar la realidad desde la unidad que le otorga su propio carácter sacro. Era, pues, necesario un nuevo modo de expresión, una nueva forma de visión que extendiese sobre la realidad una mirada enamorada (2).

1 Zambrano María, *Pensamiento y poesía*, pp. 33-34.

2 Zambrano, *Pensamiento y poesía*, p. 39.

La razón poética es, por tanto, un modo de mirar, lo que la aproxima a ciertas corrientes fenomenológicas; pero es, también, una experiencia amorosa lo que la emparenta con la mística. Esa visión enamorada determinará un modo "entrañable", material de conocimiento. Se tratará, pues, de dejar ver las cosas tal y como ellas se muestran a sí mismas, permitiendo que la realidad sea cada vez más transparente, mediante un proceso que podríamos calificar de esclarecimiento progresivo de las esencia.

La fenomenología zambraniana, pues así podría ser calificada esta peculiar forma de mirar que consiste en permitir ver "aquello que inmediata y regularmente no se muestra", supone no sólo mirar la realidad sino instalarse en ella (3). Pero no basta sólo con mirar, acaso sea necesario apelar a otras formas de sensibilidad complementarias, como las que propician el sentido del tacto y el del oído, mediante las cuales aprendamos a considerar la realidad de modo no excluyente. Es cierto que la realidad, en cuanto a su manifestación formal se refiere, sólo puede presentarse o representarse

3 *¿Qué es lo que la fenomenología debe permitir ver? "Con evidencia aquello que inmediata y regularmente no se muestra, está oculto, pero que al par es algo que pertenece por esencia a lo que inmediata y regularmente se muestra, de tal suerte que constituye su sentido y fundamento." (Heidegger, Ser y Tiempo, F.C.E, Madrid, 1980, p. 46). "Zambrano entiende la fenomenología al igual que Heidegger, como desvelación del ser. El ser oculto, la última frontera, abismo del poeta y obsesión del filósofo, es en su presencia y en su ausencia, el objeto central de toda la metafísica zambraniana." Ortega Muñoz, J.F, Fenomenología y poética en María Zambrano, p. 184. También Salvador Pániker, en su último libro Filosofía y mística, parece haber retomado la reflexión fenomenológica al preguntarse qué vieron los primeros filósofos que nosotros ya no vemos. "lo que ellos vislumbraron, pero que nosotros también podemos recuperar, es una cierta vivencia mística, algo a la vez previo y posterior a las construcciones lógicas. Ya no se trata, como en Descartes, de describir sino de mostrar. Según Husserl, por debajo del dominio del juicio se encuentra lo ante-predicativo, y es esta realidad primitivamente dada la que la fenomenología debe desvelar. Husserl llama esencia a la relación íntima, originaria, entre sujeto y objeto. Late en todo ello el intento por recuperar una experiencia previa a la disociación entre experiencia y realidad. Por eso es precisamente la experiencia mística, un salirse de uno mismo para acceder a la realidad misma. Para ser la realidad misma." Pániker, Filosofía y mística, p. 111.*

mediante ideas; es decir, a través de lo que María Zambrano ha llamado la "función del ver"; dicha función permite que la realidad quede objetivada en términos de cosa o de suceso, pero la realidad es también noticia, "nuda presencia", por la cual aprehendemos una realidad no vista. Gracias a esta noticia auditiva o táctil la realidad no sólo es captada por nosotros, sino que somos, de algún modo, remitidos a ella, interpelados por ella; de tal modo que la aprehensión lograda, lejos de ser meramente intelectual, será participativa o de implicación. Por tanto, lo que el misticismo incorpora a la fenomenología zambraniana es, pues, la apertura a una sensibilidad más rica como forma de aprehensión que nos pone en contacto con lo ilimitado de la realidad. Zambrano nos dice que la sensibilidad, en oposición a la razón, "no es excluyente, se extiende por todas las cosas y no conoce límite en su conocimiento". Cuando la sensibilidad es meramente concebida como un modo de aprehensión de lo fenoménico, es lógico suponer que el entendimiento se configure desde la forma que la sensibilidad prescribe, y que, por tanto, la función del ver se corresponda con la dimensión manifestativa de lo real. No obstante, si la realidad quedara relegada a su pura inmanencia, a lo que hay, ya sea éste entendido como cosa o suceso, no habría nada que objetar; pero cómo sería posible desde esta dimensión puramente presentativa pensar lo trascendente, o mejor, cuál sería el modo adecuado de aprehender lo trascendente si nuestra sensibilidad estuviera reducida al sentido visual. Parece, pues, que sólo sería posible abordar lo trascendente desde lo que Zubiri llama la "remisión notificante", la cual no es sino una manifestación de tipo auditivo; o bien, desde la apertura del hombre a la realidad que propugna María Zambrano, apertura que implica un modo de estar en la realidad sin distanciarse de ella, sin dejar de escucharla. El rasgo más esencial del pensar no se encuentra en lo que éste tiene de actitud interrogadora, sino en la capacidad de escuchar y oír. En este sentido, nuestra pensadora comparte el juicio de Heidegger para quien el pensar es "primeramente escuchar la palabra que me dirige aquello que hay que pensar". Quizás sean los sentidos del oído y del tacto los más íntimamente relacionados con la experiencia mística de conocimiento; así por ejemplo, para

los Sufíes el oído espiritual escucha las voces celestes; la creación entera es una alabanza a Dios, por lo cual el sufí percibe la voz de Dios en todas las cosas, especialmente en la música y en la danza. El propio San Juan de la Cruz nos dice en el Cántico que cada criatura a su manera "da su voz de lo que en ella es Dios; de suerte que le parece una armonía de música subidísima que sobrepuja todos los saraos y melodías de el mundo. Y llama a esta música callada. (...) Y así dice que su Amado es ésta música callada porque en él se conoce y gusta esta armonía de música espiritual. Y no sólo eso sino que también es la soledad sonora". Y nuestra pensadora nos dice que los claros del bosque son lugares donde se va a aprender de oídas. Para los místicos, ya lo hemos dicho, el escuchar con los oídos del alma es ver con los ojos del entendimiento pasivo. Por el oído se recibe la palabra que nos está destinada. "La voz del destino se oye más de lo que la figura del destino se ve. (...) Discontinuidad irremediable del saber del oído, imagen fiel del vivir mismo, del propio pensamiento".

En cuanto al sentido del tacto, podemos afirmar que el hombre se siente tocado antes de que pueda ni tan siquiera vislumbrar la presencia de lo "otro". El sentirse tocado acentúa, además, la pasividad; rasgo esencial del conocimiento místico. El sentirse tocado es, a su vez, un dejarse tocar; un abandonarse como condición previa a cualquier futura posesión. Es importante destacar como, para San Juan de la Cruz, los toques de Dios redundan en el entendimiento aprehensión de noticia o inteligencia, aunque destacando siempre el carácter pasivo de su recepción. "De donde, para no errar en ellas ni impedir su provecho, él tampoco ha de hacer nada en ellas, sino haberse pasivamente acerca dellas, sin entrometer su capacidad natural. Porque, como habemos dicho que acaece en las palabras sucesivas, facilísimamente con su actividad turbará y deshará aquellas noticias delicadas, que son una sabrosa inteligencia sobrenatural a que no llega el natural ni la puede comprender haciendo, sino recibiendo". Y en el comentario a Llama II, ¡Oh mano blanda! ¡Oh toque delicado!, nos dice el santo lo siguiente: "Este toque divino ningún bulto ni tomo tiene, porque el verbo que le hace es ajeno de todo modo y

manera y libre de todo tomo de forma y figura y accidentes, que es lo que suele ceñir y poner raya y término a la sustancia. Y así, este toque de que aquí se habla, por cuanto es sustancia, es a saber, de la divina sustancia, es inefable". Parece, pues, lógico pensar que María Zambrano considerase otros sentidos, además del de la visión, para hablarnos de un modo de apercepción de la realidad más primario, más inmediato; en este sentido, el profesor Ortega Muñoz, afirma que el conocimiento poético es semejante al tacto, a diferencia del conocimiento racional que se asemeja a la vista. Lo que interesa destacar es, por tanto, el empeño de nuestra pensadora por encontrar formas o modos de apercepción de la realidad que no supongan un distanciamiento del objeto percibido (4).

Pero es, sin embargo, la mirada la que nos permite descubrir y señalar el espacio en el que nos hayamos instalados. Es, pues, el mirar la condición previa para saber si en verdad estamos en el lugar que nos pertenece o, por el contrario, en un lugar en el que nos sentimos ajenos, extraños. La conciencia de extrañamiento del hombre brota, justamente, de este ejercicio fenomenológico consistente en aprender a mirar lo que se nos muestra para entrar en comunión con ello. Cuando dicha comunión no es posible debemos pensar que no hemos sido capaces de vencer la resistencia que toda realidad conlleva o, quizás, que nuestra forma de estar en la realidad impide que ésta se manifieste; de nada sirve que la realidad, su fundamento, su último sentido se nos de gratuitamente si no estamos en disposición de darle acogida; sólo el que confía en la realidad puede esperar algo de ella. Por ello, la

4 Para ilustrar nuestro comentario véanse los siguientes textos:

Zambrano, María. *Pensamiento y poesía en la vida española*, p. 109.

Zambrano, María. *Claros del bosque*, pp. 16-17.

Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, *Revista de Occidente*, Madrid, 1967, p. 267

San Juan de la Cruz, *Cántico (A)*, *Canc*, 13-14, 25, p. 783.

San Juan de la Cruz, *Subida*, L 2, c, 32, 4, pp. 574-575.

San Juan de la Cruz, *Llama II*, p. 1032.

Ortega Muñoz, J.F, "La superación del racionalismo". en *María Zambrano o la metafísica recuperada*, edición a cargo de J.F. Ortega Muñoz, Universidad de Málaga, 1982, p. 71.

fenomenología zambraniana no es un mero ejercicio de aprehensión intelectual, sino, ante todo, una actitud previa de advocación ante lo que se nos da. En esto consiste propiamente el sentido teologal de la razón poética.

Cuando hablamos del sentido teologal de la razón poética estamos refiriéndonos a una estricta dimensión de la razón humana que le es constitutiva; consiste este sentido en una tensión dinámica que se expresa como un tender hacia o, mejor, como un tender desde el fundamento. Esa tensión, que se caracteriza por tres momentos perfectamente interrelacionados entre sí, puede definirse como ontológica, cosmológica y existencial. Los momentos ontológico y cosmológico son prácticamente indisolubles ya que la tensión del hombre hacia el fundamento, su relación con la ultimidad de lo real, en palabras de Zubiri, implica tanto el reconocimiento de la realidad fundante, que formalmente le constituye, cuanto la proximidad o cercanía del hombre a la realidad; esta tensión es, pues, un abrirse del hombre desde el ser mismo, que se manifiesta en su sentimiento de pertenencia a lo real. "En la apertura ante las cosas, el hombre se encuentra con las cosas y se pone ante ellas. En la apertura que es la religación, el hombre está puesto en la existencia, implantado en el ser, (...), y puesto en él como viniendo desde. Como dimensión ontológica, la religación patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo". No se trata, por tanto, de estar en la realidad siendo ésta considerada en términos sólo materiales o históricos, sino de estar en ella desde ella misma y tendiendo hacia ella. Es pues un movimiento tanto centrípeto como centrífugo, un salir de sí que es retornar; un movimiento circular que vendría a caracterizar el dinamismo teologal de la razón poética. Es esa tensión la que, en palabras del Areopagita, lleva al hombre hacia el esplendor de la belleza y el bien: "Son mouvement circulaire consiste à quitter les choses extérieures, par rentrer en elle-même; à ramener ses facultés intellectuelles vers les idées d'unité, à fin qu'enfermée como dans un cercle, elle ne puisse s'égarer; puis, dans cet affranchissement des distractions, dans ce recueillement intérieur et cette simplification d'elle-même, à s'unir aux

anges merveilleusement perdus dans l'unité, (...)" . Desde esta unidad primigenia se puede conocer y amar todo lo existente, ya que cada cosa participa de esa perfección originaria; existe, pues, una mutua atracción desde el fundamento hacia los entes y de estos hacia aquél, la cual se ha representado siempre bajo la forma de un dinamismo circular tal y como lo encontramos expresado en la tradición mística alejandrina, en el Pseudo Dionisio y en la propia teoría ficiniana del amor. Este simbolismo circular, que representa el dinamismo teologal, recuerda, sin apenas transformación, la teoría de la conversión en Dios tan querida por los neoplatónicos. Ahora bien, en virtud de su movimiento, tanto como de su forma, el giro circular tiene además la significación de algo que pone en juego, activa y vivifica todas las fuerzas establecidas a lo largo del proceso en cuestión, para incorporarlas a su marcha y, en consecuencia, de los contrarios de la clase que fueran; por ello el círculo en que no hay marcado ningún punto es la imagen de aquello en lo cual el principio coincide con el fin, es decir, el eterno retorno.

Para los Ofitas, una de las sectas gnosticas más importantes, la serpiente simboliza el devenir del universo, el ciclo continuo que va desde el Uno al Todo y que retorna del Todo al Uno. Para esta secta los anillos que circundan el cuerpo de la serpiente simbolizan la ley inherente al mundo: "C'est justement parce qu'il possède ce double pouvoir de surmonter la mort (par ses métamorphoses successives) et de posséder la connaissance primordiale quant à la vraie nature du monde que le serpent apparaît aux yeux des gnostiques comme le premier Revolté de l'histoire. C'est lui qui, dans L'Eden, se dresse contre l'ordre autoritaire de Jéhovah le faux Dieu, et livre à l'homme les secrets de sa naissance et de son destin".

Siguiendo con esta digresión sobre la sierpe, que hemos creído oportuna para describir ese dinamismo o tensión del fundamento que se actualiza a través del hombre y de su razón mediadora, conviene recordar que esta imagen adquiere también una importancia singular en la obra de nuestra

pensadora. La presencia de símbolos gnósticos, tal y como ya advirtiera Jesús Moreno Sanz en su artículo "La visión 2ª: el Método en María Zambrano y las tradiciones filosóficas y gnósticas en Occidente", se pone de manifiesto en muchos de sus textos pero quizá de manera eminente en una de sus últimas obras, *Los Bienaventurados*, en que la sierpe, que representa al Arbol de la vida, es ese permanente fluir de muerte y resurrección de todo lo existente, de la tierra, del cosmos. En ese hermoso texto Zambrano recreará el simbolismo gnóstico del renacer en el cambio de piel de la serpiente.

Lo importante es, pues, reconocer que en cada una de las cosas está aconteciendo su propio fundamento, y que es esta estructura interna que vincula las cosas y los seres la que nos permite hablar de un cosmos armónico. En este sentido se expresa el profesor Ortega Muñoz al afirmar que el hombre es un ser vinculado, pero no sólo respecto de las cosas o de los otros hombres, sino sobre todo con "la fundamentación radical en el Absoluto. Es el carácter teológico del humano de que nos habla Zubiri, que en tantos puntos de su pensamiento filosófico es coincidente con María Zambrano".

El hombre que abandona esta tensión, o que simplemente la rehuye, está incapacitado para pensar la trascendencia.

Ahora bien, no basta sólo el reconocimiento de nuestra implicación ontológica, u onto-cosmológica, que supone la apertura del hombre y de todo lo que existe, a través de él, hacia el fundamento; el mundo ofrece ilimitadas posibilidades de interpretación y, por ende, de relación con él, pero para que la tensión teológica alcance el sentido de una relación personal el hombre ha de ser capaz de aceptar aquella tensión, optando entre las cosas. Nos encontramos, pues, en ese momento de la tensión teológica que hemos llamado, quizás impropriamente, existencial y que abre en el hombre el espacio de su libertad. Las cosas son las que permiten al hombre adoptar una forma de realidad u otra, pero conviene tener en cuenta que esta "forzosidad" de la realidad sobre el hombre no es física, sino ontológica; el hombre está

impelido por la realidad a ser, pero no como efecto de una causa mecánica o teológica, sino como consecuencia de una implicación originaria, de un sentimiento de copertenencia con lo real mismo. Interesa, también, dejar claro que este proceso en hacia o desde, en que consiste la tensión teologal, no es meramente intelectual, aunque lo intelectual adquiriera el rango de un momento esclarecedor del proceso, ya que en dicha tensión el hombre está comprometiendo toda su vida.

En la tradición cristiana ese fundamento del que hablamos recibe el nombre de Dios, aunque dicha palabra adquiere una función nominal que muy bien podría hacer referencia a lo "sagrado", en expresión más cercana a María Zambrano. Pero ya sea con el nombre de Dios o con el de sagrado, el hombre encuentra el fundamento, el origen, al "realizarse religadamente como persona. Y lo encuentra en todo el ámbito del poder de lo real; por tanto, en todas las cosas reales y en la propia persona. El poder de lo real consiste entonces justamente en que las cosas reales sin ser Dios, ni un momento de Dios son, sin embargo, reales en Dios, es decir su realidad es Dios ad extra". Hay, por tanto, una dimensión trascendente de la realidad que está en las cosas, a la que el hombre está inexorablemente religado; la forma de manifestación de esta trascendencia es la remisión notificante a la que ya hemos aludido.

El hombre es, de algún modo, Dios; aunque acaso fuera más conveniente decir que el hombre es experiencia de Dios, si por ello entendemos la experiencia del fundamento. Cuando Zubiri habla del hombre y de Dios y cuando Zambrano habla del hombre y de lo divino, la y adquiere para ambos un valor no copulativo, sino inclusivo; es decir, que mediante esta experiencia de religación hacia el poder de lo real la propia realidad personal del hombre, tanto como la mera realidad de las cosas, se sacraliza. En el cristianismo las virtudes teologales articulan esa marcha experiencial, tal y como observamos de modo eminente en nuestros místicos, y de manera también ejemplar en María Zambrano; gracias a ellas el hombre vive en

presencia de, constituyendo esa presencia el ámbito de su propia existencia. "Y es que en la esperanza está todo lo que nos lleva a dirigirnos hacia una totalidad, sea del tiempo, del mísero tiempo de nuestra vida, sea de la hermosa totalidad del mundo, de la universalidad del universo" (5).

"Visión y no sistema, nos dirá Zambrano prosiguiendo con su personal indagación de los sentidos, porque se trata de visión de la propia vida que no puede ofrecerse en sistema. La vida tiene siempre una figura, que se ofrece en una visión, en una intuición, no en un sistema de razones" (6). La visión intuitiva nos permite conocer la realidad que nos acoge y tomar conciencia de las creencias sobre las que se basan nuestras certidumbres (7); sin este

-
- 5 *Sobre el sentido teologal de la filosofía zambraniana y la forma circular que a nuestro parecer adopta véase: Zubiri, X. Naturaleza, Historia, Dios, Editora Nacional, Madrid, 1974, p. 376. Saint Denys L'Areopagite, Oeuvres, Paris, Sagnier et Bray, 1845, pp. 379-380.*

"El movimiento circular, que los gnosticos convirtieron en uno de sus emblemas esenciales mediante la figura del dragón, la serpiente o el pescado que se muerde la cola, es una representación del tiempo. El Ouroboros (dragón mordiéndose la cola, en forma circular) aparece en el Codex Marcianus (siglo II d. de J.C) con la leyenda griega Hen to Pan (El Uno, el Todo), lo cual explica su significación, concerniente a todo sistema cíclico (unidad, multiplicidad, retorno a la unidad; evolución, involución; nacimiento, crecimiento, decrecimiento, muerte; etc.). Cirlot, Juan Eduardo. Diccionario de Símbolos, Labor, Barcelona, 1992, pp. 131-132. Lacarrière, Jacques. Les Gnostiques, Gallimard, Paris, 1973, p. 96. Zambrano, María. Los Bienaventurados, pp. 17-25.

Ortega Muñoz, "La Confesión, género literario y método en filosofía", en María Zambrano o la metafísica recuperada, Universidad de Málaga, 1982, pp. 132-133. Véase:

Hacia un saber sobre el alma, pp. 87-88.

Zubiri, X. El Hombre y Dios, Alianza Editorial, Madrid, 1984, p. 377.

Zambrano, María. Hacia un saber sobre el alma, p. 113.

"El sentido teologal de la filosofía de Zambrano", Ortega Muñoz, J.F. Azafea, I, Salamanca, 1985, pp. 237-273.

- 6 *"Se trata de algo simultáneo: una visión que abra las puertas del alma, una visión que enamore." Zambrano, María. Hacia un saber sobre el alma, p. 80.*
- 7 *"La intuitio es por ello una visio, de tal modo que en el acto intuitivo el sujeto ve la cosa o bien se siente sentir, y así sucesivamente, al revés de lo que sucede en el acto abstractivo, donde se conoce una cosa por la similitud, como la causa por*

conocimiento, que podríamos definir de connaturalidad, el hombre habría olvidado su ser y con ello la íntima relación que guarda con el cosmos.

La razón poética zambraniana participa, pues, de ese modo de conocimiento que hemos llamado de connaturalidad y que se caracteriza por una peculiar forma de intuición intelectual que permite captar aquella dimensión de la realidad que no es conceptualizable y que, sin embargo, ha sido de algún modo contemplada; la realidad no es, pues, objetivada en nociones siendo, no obstante, término de unión objetiva; es decir, el sujeto no se limita a captar meramente la realidad sino a estar en ella, a ser habitado por ella. Es, justamente, este carácter de consonancia entre sujeto y objeto lo que vendría a caracterizar el entrañamiento propio de la razón poética.

Maritain afirma que la connaturalidad es un conocimiento obtenido gracias a la unión o inclinación, el intelecto no obra sólo, sino que lo hace conjuntamente con las inclinaciones afectivas y las disposiciones de la voluntad, guiado e informado por ellas. No se trata de un conocimiento racional, de un conocimiento obtenido por el ejercicio conceptual, lógico, y discursivo de la razón. Pero es real y genuinamente un conocimiento, si bien oscuro e incapaz de dar cuenta de sí mismo. La connaturalidad ha de entenderse, pues, como ese sentimiento de implicación, de emoción poética, por el que nos sentimos arrastrados hacia la naturaleza; en tensión dinámica hacia y desde lo real mismo. "Pienso que en todos estos casos en que el alma padece las cosas más que las conoce conceptualmente y las experimenta a través de su resonancia en la subjetividad hemos de descubrir cierto modo específico en que haya de emplearse de modo análogo la gran noción desarrollada por Juan de Santo Tomás a propósito del conocimiento místico: amor transit in conditionem objecti, esto es, el amor pasa a la esfera intencional de la aprehensión objetiva". De tal modo que en el conocimiento

el efecto". Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Alianza Editorial, Madrid, 1986, vol II, p. 1752.

poético la emoción lleva la realidad que el alma padece. "La emoción se extiende a toda el alma, penetra su ser mismo, de manera que ciertos aspectos particulares de las cosas se hacen connaturales al alma afectada de esta suerte" (8). Y en un sentido semejante al expresado por Maritain, afirmará Zambrano que por el conocimiento poético el hombre no se separa jamás del universo; por ello se revelará ante cualquier forma de reducción del universo y su sentido. De pequeño rincón parece definir, no sin cierta ironía, el habitáculo de nuestra conciencia desde el que pretendemos descifrar el enigma del universo, en lugar de estar en él gozando de su inmensidad. Un conocimiento que participase de este modo de cuanto existe no sería, propiamente, un conocimiento adquirido; sino la pura "intimidad sin reclusión". De tal modo que "dejara de haber el dentro donde somos prisioneros y a veces perecemos de asfixia, y el fuera, inmenso y hostil; el fuera de la asechanza y el espacio nuestro, donde nadie nos responde. Ansia de ofrecer nuestra libertad y el conocimiento nuestro, nuestra < <personalidad> > también como individuos y nuestra peculiaridad humana a cambio de la intimidad total, que es visión en que la imagen deja de aparecer como tal, pues que ya no habría apariencia y fondo escondido, sino simples seres visibles en su más recóndita individualidad, que refleja al par los seres todos, tal como Leibniz enseña en su Monadología. El pensamiento filosófico ha sido, a veces, introducción al paraíso" (9).

Paraíso del que aún conserva nuestro mundo algún vestigio. También Bergson confesaba, de un modo análogo al de nuestra pensadora, que la realidad originaria, esencial, primera, se le da al hombre cuando ha roto las categorías espacializadoras y pragmáticas del pensamiento.

8 Maritain, Jacques, *La Poesía y el Arte*, Emecé, Buenos Aires, 1955, pp. 147 a 153.

9 Véase: Zambrano, María, *Pensamiento y poesía*, p. 54. *El Hombre y lo divino*, p. 315.

Aunque pudiéramos prolongar indefinidamente el análisis de la realidad, su original, aquello que concebimos como su constitutivo esencial, permanecería inapresable. Ante tal imposibilidad ontológica deberíamos optar por considerar la realidad única y exclusivamente desde su multiplicidad; en definitiva, según los diversos modos de aprehensión mediante los cuales los observadores captan lo real. Habría, pues, que aceptar cada sistema filosófico por lo que tiene de perspectiva, de visión exterior por la que se alumbra algún dato del problema; todo ello nos llevaría a una enumeración inagotable y, por ende, infinita de la realidad que si bien no es inadecuada desde un determinado nivel de análisis (epistemológico), parecería, no obstante, eludir, desde el nivel metafísico, la cuestión primordial. Cuando se habla de restauración metafísica, al considerar el pensamiento de María Zambrano, se quiere ciertamente aludir a esta espinosa cuestión del fundamento, del origen, ya que el problema de la realidad sólo podrá plantearse adecuadamente cuando se aborde tanto la pluralidad y singularidad de sus manifestaciones cuanto el de su unidad más originaria. Ahora bien, pensar la esencia requiere nombrar sus diversos modos de manifestación pero, también, aludir a lo que hay en ella de inexpresable; el análisis es, por tanto, necesario para comprender la realidad pero insuficiente para penetrar en su interior. Es este esfuerzo de interiorización, de simpatía con lo real mismo, lo que caracteriza, a pesar de sus desemejanzas, las filosofías de Bergson y María Zambrano (10).

10 *"Llamo intuición a la simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpresable". Bergson, H.*

Introducción a la Metafísica, Editorial Siglo Veinte, Buenos Aires, 1979, p. 16. Para Bergson la intuición es un modo de conocimiento, que en oposición al pensamiento, capta la realidad verdadera. Así, mientras el pensamiento capta lo externo, la intuición se instala en el corazón de la verdad. La intuición es, por ello, últimamente inefable; cualquier intento de expresar la intuición lo falsifica. Este es, quizás, uno de los mayores retos que asume la razón poética al pretender captar la esencia de lo real en su intento de aproximación al fundamento y, sin embargo, reconocer que el límite hacia el que tiende es, por ende, inexpresable. También alude María Zambrano al sentido de la intuición husserliana concebida como visión esencial; pero criticará al autor de la Investigaciones Lógicas que reduzca el contenido no sensible de la intuiciones a estructuras o números. No es,

Se trata, por tanto, de restaurar por medio de esa luminosa visión interior (beata visio) el "nexo que une nuestro ser con la realidad, algo tan profundo y fundamental, que es nuestro íntimo sustento" (11). La intuición, que sobrepasa la razón sin contradecirla y que ilumina todo, permaneciendo invisible, es la manera ideal y suprema del conocimiento filosófico, gracias a ella el hombre participa, por contemplación, de la experiencia de lo trascendente; a saber: capacitándole para entender la realidad como un todo que no puede ser penetrado mediante el reduccionismo que operan las ciencias, y preparándole para salir de sí, rebasando sus propios límites hacia un límite que como tal resulta inaprensible e inabarcable. El tender hacia es ya, en sí mismo, lo trascendente en el sentido de que el hombre toma conciencia de la hoquedad que le constituye; es, pues, la experiencia de lo trascendente una experiencia de "labilidad", de fractura, de herida, que intenta ser restañada, de recuerdo del origen olvidado. Se trata, pues, de recuperar la experiencia original. En este sentido, toda intuición supone una aprehensión intelectual inmediata de la realidad; no debemos, sin embargo, pensar, que se trata de una simple objetivación de la realidad intuita, sino, más bien, de un modo particular de experiencia compartida. No nos apropiamos de la realidad, por el contrario, nos compenetramos con ella en una suerte de experiencia mística de afinidad. Esta forma íntima de comunión podría definirse como un modo singular de participación ontológica no muy diferente de cómo los místicos viven su experiencia de unión transformante; algún crítico ha señalado que el contenido fenomenológico profundo del éxtasis místico es este singular modo de participación mediante el cual "lo que antes se vivía sobre la base de la contraposición óptica, ahora se vive conscientemente en forma de identidad ontológica: unión perfecta" (12). La unión transformante capacita

propia mente, a esta esencia, que podríamos definir de categorial, a la que alude nuestra pensadora al hablar de intuición.

11 Zambrano, M. *Hacia un saber sobre el alma*, p. 87.

12 Sánchez de Murillo, José. "La estructura del pensamiento de San Juan de la Cruz. Ensayo de interpretación fenomenológica". *Recopilado en Experiencia y*

al hombre para entender la verdad que no entra por el sentido. La purificación pasiva del espíritu supone una completa purificación del sentido y dispone a éste para la unión transformante; se limpia así de los defectos naturales, adquiridos y actuales. Esta purificación pasiva comienza con la extinción de la luz y las experiencias del periodo iluminativo; Dios desaparece dando la impresión de que no volverá más. Lo único perceptible en tal abismo - nos dirá Tauler en el sermón de San Mateo- es un fondo donde el hombre habrá de descansar sobre sí mismo en perfecta desolación. La purificación pasiva del espíritu busca que los sentidos queden espiritualizados, que el entendimiento humano se divinice: "todos mudados y vueltos según Dios divinamente", en palabras de San Juan de la Cruz.

Lo paradójico de esta toma de conciencia, en que se funda la visión intuitiva o contemplación, radica en que requiere una mayor abstracción de sí mismo, una suerte de despojamiento o "dexamiento" del propio sujeto cognoscente; lo real sólo se desvelará si el sujeto pierde primacía. La forma esencial de la participación contemplativa es una cierta disposición interior no representable y ésta sólo se logra si el hombre se encuentra profundamente arraigado a la realidad. "Contemplar es recogerse en presencia de algo, de tal manera que la realidad en presencia de la cual nos recogemos penetra en el recogimiento mismo" (13).

Por último, la experiencia de lo trascendente supone, tal y como ya hemos ido sugiriendo, el reconocimiento de una realidad formal que es

pensamiento en San Juan de la Cruz, coordinador Federico Ruiz, Ed, Espiritualidad, Madrid, 1990, p. 332.

Véase, así mismo: San Juan de la Cruz: Noche, L 2, c, 4; Cántico B, XXVII, 5; Plotino, Enéada, VI, 7, 2; Santa Teresa, Moradas, VII, 2; Eckhart, Sermón, LVII, comentando el versículo 21 del Apocalipsis: "Vidi civitatem sanctam Ierusalem novam descendentem de coelo ad domino". Eckhart, Tratados y Sermones, Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger, EDHASA, Barcelona, 1983, pp. 718-724.

13 Marcel Gabriel, *El Misterio del Ser*, Edhasa, Barcelona, 1971, p. 107.

fundamento y soporte de todo lo existente. La sed de trascendencia surge de la confianza en esa realidad fundante y del anhelo por compartirla que es, a un tiempo que amor, conocimiento. Esta confianza es uno de las formas mediante las cuales se expresa la experiencia íntima y cósmica de la religación.

Gabriel Marcel nos dirá que debemos concentrar nuestra atención sobre un ser que tiene la conciencia de no coincidir con el sitio en el que está, es decir, con un lugar de exilio que es accidentalmente suyo, en oposición a determinado centro que sería su lugar natural. Este es el sentido de uno de los últimos escritos zambranianos, que lleva por título *El Exiliado*, en el que relaciona la figura del exiliado con la del místico. El yo y no otro es el "lugar" en el que el hombre padece su exilio, no es de extrañar, por tanto, que el retorno a su lugar natural suponga un acabamiento o aniquilación progresiva del yo semejante al anonadamiento o dexamiento de nuestros místicos. La mirada de regreso que el místico extiende sobre la naturaleza y sus criaturas, una vez que en él ha acontecido la experiencia amorosa, es semejante a la del exiliado al retornar de la tierra de nadie a la que fue arrojado. Mirada esencial, nos dirá Zambrano, que en ambos casos abre al hombre al conocimiento; la virtud germinativa del exilio, como la del rapto amoroso, radica en su aceptación, jamás en su búsqueda. No se puede rehuir el exilio porque, de algún modo, se estaría negando el valor de esa donación, aunque con frecuencia se presente al hombre revestida de tragedia; pero recordemos que todo aquello que se presenta dotado de "sacralidad" es siempre ajeno a las intenciones de los hombres y, a menudo, terrible; así, la amargura, la soledad y el silencio que acompañan a todo éxodo. Pero es, también, esa donación la que pone al hombre en un estado de disponibilidad y receptividad máxima que, acaso, le permitan encontrar su verdadera dimensión.

La desapropiación mística es, en el caso del exiliado, deshaucio material ya que a falta de un lugar se verá obligado a mantener su ser en

suspenso; arrojado del lugar que le era propio discurrirá en torno a un límite inhabitable. El exiliado, pues, habrá dejado de ser un sujeto, borrado de la historia por aquellos que creen hacerla henchidos de justificaciones y, sin embargo, ignoran que están anclados en el olvido. Para éstos, el exiliado es una memoria molesta, su destino, que no es otro que el de remitir la noticia, los convierte en testigos de excepción y, por ende, en víctimas propiciatorias de la propia razón histórica.

Zambrano, y tantos otros en la reciente historia de España, aceptaron, no eligieron, las palabras de Ezequiel: "Hazte un equipaje de exiliado", y las convirtieron, en palabras de José Angel Valente, "en un ejercicio del espíritu, reactuación del éxodo, entrada en el absoluto territorio del ser errante, aproximación radical a un estado de desnudez o transparencia" (14).

Así pues, nos encontramos con el hecho de que una interpretación fenomenológica de la razón poética nos permite introducir una serie de elementos místicos como procedimientos adecuados para nuestra investigación.

14 Zambrano, María, *Los Bienaventurados*, p. 44.

Molinos, *Guía Espiritual*, Lib III, cap, II, 14, p. 119.

Valente, J.A; "La memoria del fuego", en *Variaciones sobre el pájaro y la red; precedido de La Piedra y el Centro*, Tusquets, Barcelona, 1991, pp. 255-256.

María Zambrano aborda el tema del exilio en muchas de sus páginas; nos limitaremos aquí a citar aquellos lugares de su obra donde el tratamiento de dicho problema es más explícito.

Así: "Carta sobre el exilio", en *Cuadernos del Congreso por la libertad de la cultura*, n° 49, Junio, de 1961, París, pp. 65-70; recogido en *La razón en la sombra. Antología del pensamiento de María Zambrano*, edición de Jesús Moreno Sanz, Siruela, Madrid, 1993, pp. 381-391. "Amo mi exilio", ABC, 28 de Agosto de 1989. *Delirio y destino*, pp. 235-239. Y el texto de *Los Bienaventurados* ya citado.

No queremos cerrar esta nota sin recordar que fue Gabriel Marcel quien, con ocasión de la presentación de *Delirio y destino* a un certamen literario auspiciado por el Institut Européen Universitaire de la Culture, y donde dicha obra sólo recibió una mención de honor, afirmó que sólo el escrito de Zambrano era merecedor de tal premio por encontrarse en él no sólo la memoria de España, narrada a través del destino de una de sus hijas, sino la de Europa.

ello mismo, inefable ya que cualquier intento de expresar su contenido lo falsea.

La inefabilidad pone de manifiesto, por un lado, la problemática ontológica de la visión intelectual, por el otro, la problemática hermenéutica que conlleva su expresión o manifestación; sin embargo, tanto desde la mística, como desde la razón poética zambraniana, se reconoce que el contenido de las intuiciones de alguna manera ha de ser comprendido para lo cual será necesario crear un lenguaje que, aunque insuficiente, sea capaz de mostrar, balbuciendo si cabe, el secreto vislumbrado. Algunos recursos estilísticos, como el de la divinización del amor profano en el caso de la mística, o el de la sacralización de textos profanos en el caso de nuestra pensadora, así como el recurso a un lenguaje figurado plagado de imágenes y símbolos, tienen su causa en la inefabilidad (16). Así, pues, lo inefable es

16 *El recurso estilístico de la divinización del amor profano tiene como causa la inefabilidad de la experiencia mística. Del no saber viene el balbucir, el estar embebido, en tenebrosa nube, en palabras de San Juan de la Cruz. La inefabilidad de los estados cimeros del proceso místico, nos dice Dámaso Alonso, lleva aparejado el uso del lenguaje simbólico, figurativo, cargado de antítesis y paradojas. "Los cuadros lógicos se rompen precisamente ante los estados inefables de las alturas místicas. La ciencia no las puede entender, la experiencia no las sabe expresar. Toda la formalidad de nuestra pobre ciencia se derrumba, y San Juan de la Cruz echa mano precisamente de la imposible superposición de contrarios en un mismo sujeto, para mostrar cuán violenta, cuán total y clamorosa es aquella ruina. Deniega así, en el trasunto de su experiencia, su básica formación doctrinal; y la de estructura atribución de contrarios a un mismo sujeto le sirve como de aniquiladora forma de expresión de lo inefable. Y allá en las cimas del otero, morir es vivir, la llama abrasa regaladamente, perderse es ganarse, abatirse es subir a los astros, ignorar trascender toda ciencia". Alonso, Dámaso, "San Juan de la Cruz, poeta a lo divino", en *Poesía española. Ensayo de métodos y límites estilísticos*, Gredos, Madrid, pp. 264 y 289-290. Véase también el capítulo VI de su libro *La Poesía de San Juan de la Cruz*, CSIC, Instituto Antonio de Nebrija, Madrid, 1942, pp. 197-237. Nos extenderemos sobre el problema de la inefabilidad cuando abordemos en el séptimo capítulo el tema del lenguaje, bástenos ahora finalizar esta nota con estas palabras de Molinos: "Es, pues, la sencilla, pura e infusa y pasiva contemplación una experiencial e íntima manifestación que da Dios de sí mismo, de su bondad, de su paz y de su dulzura, cuyo objeto es Dios puro, inefable, abstraído de todos los particulares*

aquello "que no encuentra palabras o forma alguna de decirse, que es el signo de los sucesos más hondos, esos que se nombran en el fondo del alma. Para ellos raramente se encuentra la palabra, y si se encuentra es por el camino indirecto del arte y la poesía" (17). Y sin embargo hay una irrenunciable necesidad de escribir que ilustra la paradoja de los escritores místicos debatiéndose entre la inefabilidad y la incotinencia verbal; necesidad ésta que obedece a la exigencia que hay en el hombre de dotar a la vida de "figura", y ésta sólo se le ofrece "en una visión", en una intuición y no en un sistema de razones (18).

La figura es la forma, el destino y, por ende, la vocación propia de cada ser; para alcanzarla el hombre ha de prestar atención primero y después dar acogida a aquello que gratuitamente se le muestra.

Sólo mediante esta forma de conocimiento, que implica existencialmente al hombre con la realidad presentida, podrá éste restaurar el olvido del ser y de su ser, recuperando, finalmente, su íntima relación con el cosmos.

Para María Zambrano la vida del cosmos alienta en el alma; no es, pues, una realidad separada de ese todo viviente, sino un "trozo de cosmos" ella misma encarnado en el hombre, un microcosmos. Hay, por tanto, en el alma, además de las facultades que los antiguos le atribuían, la facultad contemplativa mediante la cual se sumerge en la impresión del universo; tornándose, en palabras de Rudolf Otto, capaz de experimentar y vivir en la

pensamientos dentro del silencio interno". Molinos, M, Guía Espiritual, L II, c, XIII, p. 229.

17 Zambrano, María, *Notas de un Método*, pp. 107-108.

"Lo escrito es un instrumento para este ansia incontenible de comunicar, de publicar el sentido encontrado (...). Puro acto de fe el escribir, y más porque el secreto revelado no deja de serlo para quien lo comunica escribiéndolo". Zambrano, M, Hacia un saber sobre el alma, p. 55.

18 Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 80.

realidad empírica intuiciones y sentimientos de algo que, por así decir, la excede y sobrepasa. Pániker comparte este sentido al afirmar que sólo un pensamiento nuevamente místico dejará de privilegiar al hombre para recuperar, críticamente, una vieja sabiduría más centrada en el cosmos (19).

Conviene insistir en este doble aspecto de la revelación zambraniana, ya que, por un lado, la intuición abre al hombre la perspectiva de una realidad no escindida, no dual, tendente hacia la infinita multiplicidad del todo; y por otro, capacita al hombre para tomar conciencia de la verdad que habita en su interior. Uno y otro constituyen momentos de un mismo proceso hacia la trascendencia.

La revelación dona al hombre una presencia de verdad, de tal modo que éste descubre en su interior el objeto de su visión; no hay, en verdad, una visión que pudieramos considerar externa, o meramente objetiva, del mundo, sino una mirada que desde el ser se extiende sobre el mundo. Toda visión ha de estar ligada al ser y sólo el ser recibe revelaciones. La trascendencia es, por tanto, la experiencia de la revelación que es siempre desde un ser, "éste que soy yo, que voy siendo en virtud de lo que veo y padezco y no de lo que razono y pienso" (20).

Dice María Zambrano que el hombre una vez que halla la verdad quiere existir en ella, de tal modo que el encuentro del hombre con la verdad que le constituye supondrá un anhelo de permanente realización, de conversión incluso; la vida, desde ese momento, consistirá en ser iluminada por ella. "En

19 Véase: Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, p. 22., y Otto, R., *Lo Santo*, p. 185.

Scheller, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp, 96-112, 117-128.

Pániker, S. , *Mística y Filosofía*, p. 133.

20 "Y es que la vida necesita sernos revelada por lo mismo que no estamos acabados de hacer, de que no somos. Si fuéramos de una vez y por entero, si reposáramos en nuestro ser íntegro y logrado, no tendríamos necesidad de transparencia". Zambrano, María, *La Agonía de Europa*, p. 109.

su límite extremo el pensamiento metafísico percibe la posibilidad de la conversión, pero la percibe dependiente de condiciones que la libertad por sí sola no puede instaurar. Sin duda, convendría agregar que la conversión es el acto por el cual el hombre es llamado a convertirse en testigo" (21).

El proceso que inicia la razón zambraniana, ya desde su origen, consiste en iluminar el contenido de la revelación, dotando de figura a la verdad que gratuitamente se ha hecho manifiesta para que pueda operarse la transformación en el alma del hombre; sólo el encuentro con una verdad que permita captar la vida en su totalidad justificará cumplidamente el esfuerzo filosófico, sólo entonces podrá la razón ser camino, cauce de vida. "Tal sentimos ante la revelación que nos ofrece la razón desde su nuevo sentido" (22). El sentido de la verdad zambraniana no se agota en su dimensión onto-epistemológica, sino que se descubre dentro de algo más complejo: una situación vital de la que se quiere salir; es, ante todo, el reconocimiento de una falta, de una pérdida y, al mismo tiempo, un permanente anhelo de trascendencia. Es una verdad que sólo cobra sentido al ser vivida, sometida al tiempo, y, por ello, el saber que reclama esta verdad sólo puede ser un saber de experiencia. La verdad acontece en la vida del hombre, lo que convierte a éste en un testigo de excepción de lo real; el propio Heidegger afirmaba que el ser de las cosas se da, se manifiesta, de un modo privilegiado en el Dasein. Únicamente tras una larga experiencia de vida y pensamiento la realidad se hace patente en su verdad; se trataría, por tanto, de devolverla a su raíz constitutiva que es el tiempo. Ahora bien, esta verdad de la que hablamos ha de ser acogida pasivamente por el hombre, ese hombre que no es el sujeto puro del pensar sino aquel que padece su cotidiana existencia y que acepta, en palabras de María Zambrano, una especie de condensación de la realidad total del hombre. "Un padecer sin el cual el trascender de la vida humana quedaría falto de cumplimiento y que dejaría al propio ser humano

21 Marcel, G., *El Misterio del Ser*, p. 270.

22 Zambrano, M., *Hacia un saber sobre el alma*, p. 21.

separado del núcleo más íntimo de ese su propio ser" (23). La realidad padecida de este modo queda así trascendida, rescatada, hecha verdadera, "y las realidades vividas incompletamente, ascienden a verdades vivientes cuando han pasado por el tiempo y la muerte" (24).

La trascendencia zambraniana supone tanto el cumplimiento de lo real en sí, en su plenitud, cuanto el descubrimiento del propio ser del hombre en su verdad; su propia autorevelación: "ya que el hombre es el ser que padece su propia trascendencia" (25).

El hombre buscará, pues, en la razón no tanto la certidumbre cuanto su propia curación, pero para ello será necesario que encamine sus pasos por el camino de la razón poética; de una razón que se compadezca de la condición desvalida del hombre y que dé entrada a la misericordia en la razón antigua. ¡Con cuanta intensidad reclamará nuestra pensadora la necesidad de un pensar menesteroso! El doctor por excelencia del misticismo, el Pseudo-Dionisio, resumió de manera definitiva, y en tres caracteres, la experiencia mística: pasividad, oscuridad y desapropiación; aunque la pasividad puede considerarse una consecuencia de los otros estados.

Conviene no utilizar el término misticismo más que cuando sean reconocibles los tres caracteres aludidos, o al menos alguno de ellos en grado eminente. La obra de María Zambrano presenta estos rasgos señalados por el Areopagita aunque cargados de significaciones personales: así, la pasividad es, en su pensamiento, sinónimo de quietud, abandono y padecimiento, en cuanto a la desapropiación constituye una radical experiencia de esclavitud;

23 Zambrano, M., "El Tiempo y la verdad", *La Torre* (San Juan de Puerto Rico), 1963, n° 42, Abril -Junio, recopilado en *Rev. Anthropos*, Barcelona, 1987, Marzo-Abril, p. 112.

24 Zambrano, María, "El Tiempo y la verdad", *Rev. Anthropos*, p. 112.

25 Zambrano, María, "El tiempo y la verdad", *Rev Anthropos*, p. 112.

por otra parte, la obscuridad permite a Zambrano una originalísima recreación del simbolismo sanjuanista de la noche (26).

DESAPROBACION

El acontecimiento que el hombre ha de estar en disposición de pensar es el de la experiencia del don, de la verdad manifiesta en la revelación; sin embargo, esa actitud de apropiación de lo gratuito exige, paradójicamente, de nosotros un acto de desapropiación, que es pasivo y oscuro; una experiencia de disolución del sujeto.

La desapropiación implica un proceso, un método, gracias al cual el hombre se irá preparando para recibir la ofrenda; su verdadero sentido radica, pues, en preparar al hombre para acoger aquello que no le pertenece pero que sin su aceptación quedaría errante y oculto, carente de figura. El don no necesita del hombre para existir pero sí, al menos, para lograr su cumplimiento; la razón de la ofrenda radica en la aceptación, de otro modo carecería por completo de sentido. Sólo desde esta interpretación es posible afirmar que el poeta funda la realidad con su palabra. El sentido de la desapropiación es, ante todo, el de una experiencia de mediación.

La mayor dificultad que el hombre encuentra para llevar a cabo su experiencia de desapropiación, radica en el primado de su conciencia; desde la Modernidad el hombre ha vivido en y para el conocimiento sin importarle

26 *Citémos algunas palabras de María Zambrano que hacen referencia a este triple carácter de la experiencia mística: "La pasividad tiene su actividad propia que es el padecer: en este caso el padecer por la verdad." ("EL tiempo y la verdad", Rev, Anthropos, p. 112). "Y cuando somos esclavos el mundo se ofrece en su máxima plenitud y riqueza." (Hacia un saber..., p. 91). "¿Puede darse una noche oscura sin una iluminación previa, de esas que convierten la claridad habitual en oscuridad?" "La respuesta de la filosofía", R, Anthropos, p. 118).*

demasiado que vida y razón se disociasen, únicamente preocupado por saber si su certidumbre subjetiva se correspondía con la verdad, era la verdad. "La verdad que está en el fundamento de la reconstrucción del saber es este punto, en el cual certidumbre y verdad se identifican. Pero esto significa que la verdad originaria que está en el fundamento del saber no es algo encontrado por el pensamiento, sino algo que se impone al pensamiento sólo en el acto en el cual el pensamiento piensa, o sea sólo en el acto en el cual el pensamiento se produce. En este sentido, la verdad originaria es producida por el pensamiento" (27).

Frente a esta subjetivización de la realidad que se opera desde el cartesianismo, el hombre intentará restaurar otros modos de interiorización próximos, como en el caso de nuestra pensadora, a la experiencia mística de introversión (28).

27 Severino, Emanuele., *La Filosofía Moderna*, Ed, Ariel, Barcelona, 1986, p. 48. *"En lo intelectual la "Forma mentis", consecuencia del predominio del método, sea o no cartesiano, opera decisivamente; y así tenemos una progresiva reducción de las diversas, plurales, formas de la iluminación a la claridad homogénea, extensa. Una claridad que rechaza las tinieblas sin penetrar en ellas, sin deshacerlas en penumbra, sin abrir en ellas filos de luminosidad. La claridad ha de ser constante y homogénea. Y toda luz discontinua es desatendida, desvirtuada. es por sí sola un imperativo". Zambrano, M., Notas de un método, p. 25. Y prosigue la autora: "Al recaer su mirada sobre sí, al mirarse como tal, el sujeto se encuentra opaco, porque se mira pretendiendo verse a sí mismo, y tal mirada por su misma naturaleza, produce la opacidad, la soledad incomparable, el castigo de la falta de quietud, de arraigo, y la necesidad de tener que ir a buscarse más allá del sí mismo conceptual. Estamos en las antípodas del sentir originario". Zambrano, oc, p. 52.*

28 *La experiencia mística es, preferentemente, una experiencia de introversión aunque puedan rastrearse a veces ciertas reminiscencias panteístas. En este sentido, conviene recordar que San Juan de la Cruz no es del todo ajeno a estas influencias por lo que solía afirmar que las cosas son mejor conocidas en el ser de Dios que en su propio ser natural. Es en el ser de Dios donde la realidad se nos da de modo eminente. Dios es, de algún modo, las cosas con infinita eminencia sobre el ser empírico de las mismas. "La mirada del místico capta la identidad de Dios con las cosas en el ser metaempírico que tiene en él. Percibe también la diferencia entre Dios y el ser empírico de las cosas y las expresa en el lenguaje filosófico-teológico*

Tanto la transformación mística del alma en Dios, cuanto la búsqueda de una razón transformante por parte de María Zambrano, han exigido previamente la disolución del sujeto y, con ello, el reconocimiento de que la verdad originaria, que está en el fundamento del saber, no es ni descubierta ni instaurada por el pensamiento, sino algo que se impone a éste; quizá en el sentido de lo apuntado por San Agustín, a saber: que la verdad seguirá existiendo con independencia de que se "desvanezcan los que razonen". Insistimos en este hecho que nos parece capital: la verdad que emerge de la duda no existe únicamente en el acto en el cual se produce el pensamiento, sino que existe en sí, independientemente del sujeto que la descubre.

La desapropiación, pues, determina un método que lejos de conducir a la soledad de la conciencia, como en el caso de Descartes, conduce al hombre a una mayor penetración de la realidad, ésta no quedará ya separada o escindida, como si de un simple objeto del entendimiento se tratase, sino que el hombre, mediante ese proceso de introversión (entrañamiento),

cristiano: criatura - Creador". Cilveti, Angel., Introducción a la Mística Española, Cátedra, Madrid, 1974, p. 39.

La experiencia de introversión tiene su fórmula más general en la famosa expresión de San Agustín: "Dios y el alma. ¿Nada más? Nada, en absoluto". Supone, pues, una conciencia de unidad pura con el consiguiente olvido de toda multiplicidad. La paradoja de la experiencia de introversión, nos dice Cilveti en la obra citada, radica en que es a un tiempo experiencia negativa (carencia de todo contenido empírico) y experiencia positiva (el Yo universal, idéntico al yo individual). Aunque quizá convenga matizar el comentario anterior ya que a nuestro parecer más que de identificación se trata de una experiencia de disolución o de absorción del sujeto individual en el ser de Dios. Ruysbroeck expresa adecuadamente el sentido de lo que hemos querido expresar al afirmar que "El hombre que ve a Dios puede entrar siempre, desnudo, y desembarazado de imágenes hasta lo más recóndito de su espíritu. Allí se le revela la Luz Eterna.

El espíritu permanece indiferenciado e indistinto y, por tanto, sólo siente la unidad" (Libro de la Verdad Suprema, citado por Cilveti, oc, pp. 39-40). También San Juan de la Cruz en Subida II, 12, subraya la unidad indiferenciada del espíritu en el acto contemplativo.

padecerá la propia realidad (29).

Lo que impele al hombre a llevar a cabo este proceso de reducción en que consiste la búsqueda del fundamento es la fe que deposita en el contenido mismo de su revelación; sólo esta fe previa dispone amorosamente el ánimo del hombre para la aceptación y acogida del don, sólo ella posibilita la conversión.

29 *Como escribe Emanuele Severino las coincidencias entre San Agustín y Descartes son singulares, aunque es muy nítida la diferenciación de perspectivas. Para Agustín, la verdad indudable que emerge de la duda es hallada. O sea que en el fondo la filosofía agustiniana es realista: no existe aún la conciencia de que el contenido inmediato del pensamiento no es la realidad en ella misma, sino su representación, y por lo tanto en Agustín la indudabilidad del pensamiento no es el único punto en el cual la identidad de certidumbre y verdad emerge en medio del océano de su oposición; el único punto que es el fundamento de la ciencia. Es del todo diferente, prosigue este autor, la situación en Descartes, donde la negación de la indudabilidad del pensamiento deja aún en la duda todas aquellas certidumbres comunes, la negación de cuya verdad no es en absoluto, como le parecía a Agustín el "colmo del absurdo".*

Aquí la indudabilidad de la conciencia surge en medio de un océano donde la duda no me hace considerar que es posible que no exista cielo ni tierra, espíritu ni cuerpo, que yo no tenga sentido, que todo sea ficción en mi conciencia, y más bien que no exista un Dios benévolo y providencial sino que una voluntad me sea hostil y me tenga atado al engaño más profundo. El pensamiento que, en Descartes, piensa la indudabilidad de la propia existencia sabe que está sólo en medio de este océano tempestuoso.

(Severino, Emanuele., La Filosofía Moderna, Ariel, Barcelona, 1986, p. 49). Resulta interesante observar cómo la crisis del racionalismo en sus diversas formas ha permitido al hombre restaurar ese "realismo" agustiniano que no consiste en su radicalidad más que en la plena aceptación de lo real. Aceptación que se opera, es cierto, en el interior del hombre pero que no debe ser confundido con la soledad de su conciencia. En este mismo sentido, el profesor Ortega muñoz precisa que las semejanzas entre Agustín y Descartes son sólo aparentes, ya que si bien es cierto que en ambos pensadores hay un repliegue hacia la subjetividad, en Descartes es fruto de la duda universal y, más concretamente, de una falta de fe en la realidad; por el contrario, en Agustín es fruto de una fe previa.

"No es una huida de la realidad tipo cartesiano la que patrocina Agustín, sino, justo lo contrario, un salirle al encuentro en el único lugar en que la realidad me es dada: en mi interioridad". Ortega Muñoz, "La Confesión, género literario y método en filosofía", en María Zambrano y la metafísica recuperada, Málaga, 1982, pp. 129-130.

Para todo ello se requiere, como es lógico pensar, restaurar un "sí mismo" que prepare la acogida y padezca la conversión, pero no es este "sí mismo" el sujeto de la metafísica, ni puede confundirse esta interioridad, que busca María Zambrano y anhelaban nuestros místicos, con el albergue luminoso de la conciencia (30); se requiere otro ámbito que dando acogida a la verdad haga posible la propia vida.

PASIVIDAD

Ahora bien, este "sí mismo", quizá identificable con el alma zambraniana, necesita de un gran vacío, "de un silencio donde pueda aposentarse la verdad, sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya desfigurándola" (31). No debe extrañar que la autora reclame este vacío

30 Este "sí mismo" no es trasunto del yo, "sino más bien su acabamiento y aun aniquilación progresiva..." (...) "Y si nos inclinamos a escuchar nuestro sentir, nuestro originario sentir, nos encontramos sintiendo eso que se llama sí mismo y el tiempo: sí mismo, un ser en nada parecido, por cierto, al contenido de un concepto." ("El tiempo y la verdad." R.A, p 108). María Zambrano nos dice que cuando el sujeto hace recaer la mirada sobre sí mismo descubre su opacidad, ya que la certidumbre de su conciencia impide que penetre cualquier forma de iluminación, más aun la aparta de sí como si de un desvarío se tratase. Es, justamente, esta opacidad la que le incapacita para recibir una verdad más originaria y la que le aboca a una "soledad incomparable". (Notas de un método, p. 52). Y en uno de sus últimos escritos se preguntará María Zambrano qué es ser místico y no dirá que consiste en ese modo de existir que consiste en ir tomándolo todo para sí, para un sí mismo que está siempre más allá. "Un sí mismo que no es trasunto del yo, sino más bien su acabamiento y aún su aniquilación progresiva".
Zambrano, María, Los Bienaventurados, p. 44.

31 "Y es que el escritor no ha de ponerse a sí, aunque sea de sí de donde saque lo que escribe.
Sacar de sí mismo es todo lo contrario que ponerse a sí mismo. Y si el sacar de sí con seguro pulso la fiel imagen da transparencia a la verdad de lo escrito, el poner con vacua inconsciencia las propias pasiones delante de la verdad, la empaña y oscurece.
Fidelidad que, para lograrse, exige una total purificación de las pasiones, que han

ya que sólo a través de él es posible vislumbrar la imagen de lo absoluto; mediante el vacío y el abismo, que nos separan de la multiplicidad de lo existente, podemos entrar bruscamente en un nuevo mundo. Esta experiencia de desapropiación, que implica el vaciamiento del yo, inicia al hombre en un singular modo de apercepción mediante el cual se unifica el caudal de nuestras representaciones consistente en la negación de todas nuestras aprehensiones distintas, que se presentan en la forma de afectos, deseos y pensamientos, y que permiten al hombre, gracias a este proceso de reducción, alcanzar un lecho común, el fondo abisal y sagrado de la realidad.

Conviene insistir en la idea de que la unidad alcanzada por esta apercepción místico-poética no es meramente epistémica, en todo caso, cabría afirmar que es ontológica, ya que lo que esta unidad nombra no es sino el substrato común sobre el que se repliega lo múltiple. El vacío es, pues, la condición que posibilita este proceso de esencialización de la realidad del que hablábamos al comenzar el capítulo.

"El vacío, que en principio no es más que una negación del mundo sensible, se transformará en una negación de todo lo que sea una aprehensión distinta.

Juan de la Cruz nos inicia en una operación mística que, a su manera, tal vez nos brinda una unificación de todo lo diverso" (32).

de acallarse para hacer sitio a la verdad. La verdad necesita de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse, sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya, desfigurándola." Zambrano, M., "Por qué se escribe", Rev, Anthropos, p. 56.

- 32 Baruzi, Jean., *San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística*, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, p. 395.

En el sentido apuntado por Baruzi el vacío cumple una función semejante a la de una categoría, posibilitando el desvelamiento de una realidad fundante absolutamente inabarcable desde conceptos empíricos. Mientras nos mantengamos

Sin embargo todo lo anterior no ha de entenderse en el sentido de que estemos obligados a abandonar las cosas, acaso ni tan siquiera sea esto posible en una cultura como la española que las idolatra; se trataría mas bien, de aprehender a mirar de nuevo, descubriendo en ellas el fondo sobre el que descansa su sentido. Las cosas, despojadas de esa mirada divinizada que el hombre transformado extiende sobre ellas, son sólo útiles, objetos intercambiables cuyo significado radica, no en ellas, sino única y exclusivamente en el sujeto que se las apropia. En su libro *Zen y mística cristiana*, el padre Enomiya insiste en el carácter absolutamente nuevo del conocimiento adquirido en el satori, lo que nos interesa destacar de sus reflexiones es el carácter transobjetivo de la apercepción que se logra mediante este proceso de iluminación, en el que el vaciamiento del yo es esencial, y el hecho de que al volver sobre los objetos estos han sido enriquecidos. Asistimos, pues, a un movimiento ascendente y descendente: en un primer momento, el hombre asciende por encima de sus aprehensiones distintas descubriendo la parte trasera de la realidad, el fundamento que formalmente constituye el universo de nuestras representaciones; en un segundo momento, descendemos sobre los objetos pero estos ya han sido enriquecidos al ser "iluminados" por nuestra experiencia de conocimiento transobjetivo. En términos fenomenológicos diremos que la apertura del ser ha posibilitado que los entes se muestren en su verdad; es pues, una clara reducción ontológica la que se lleva a cabo en la experiencia de "dexamiento"

en la multiplicidad seguiremos inscritos en la engañosa apariencia, ajenos al "ser" que otorga vida a todo lo que hay. Es difícil al abordar este tema no incurrir en el viejo dualismo de la ontoteología del ser y los entes, pero lo que pretendemos es, simplemente, afirmar que María Zambrano, tomando como punto de partida la experiencia mística, desea restaurar un pensamiento de lo "absoluto". Sólo nos queda advertir que esta unidad última y original, que se desvela mediante este singular modo de apercepción místico-poético, no puede confundirse ni con el "yo pienso", ni con aquel sujeto trascendental kantiano que acompaña a todas las representaciones.

y pasividad (33).

Existe en María Zambrano, tal y como esperamos que haya quedado patente en este capítulo, un sentimiento de objetividad o de realidad de lo divino que comparte con nuestros místicos; sentimiento al que ella alude al hablar en Claros del bosque de la santa realidad sin nombre. Pero lo que nos interesa destacar ahora es el hecho de que incluso las formas de acceso a esa "sacralidad" presentan, a sí mismo, semejanzas importantes con la mística del nacimiento e incluso con el molinismo. Así, la experiencia de la divinidad que en los místicos es pasiva e inefable, además de estar sujeta a prácticas

33 *Podríamos preguntarnos qué es lo que sabemos después del satori que antes desconocíamos. O acaso no posea este ningún valor cognoscitivo y, por tanto, no pueda enriquecer nuestro conocimiento. "Como respuesta a esta pregunta, a menudo se dice: antes de empezar con el zazen, el verde es verde; al cabo de algún tiempo el verde ya no es verde; pero una vez se ha llegado al satori, el verde vuelve a ser verde.*

Entonces, ¿no ha cambiado nada con el satori? Resulta que el verde de después del satori no es igual al verde de antes. Valiéndonos de la distinción entre actitud espiritual en la "fachada" y en la "parte trasera", lo podemos expresar de la siguiente manera: en el saber de la "fachada" del espíritu no ha cambiado nada, no sabemos más que antes. Pero desde el punto de vista de la "parte de atrás" es diferente: nuestro saber ha quedado enriquecido. Dicho de otra manera: nuestro saber objetivo no ha aumentado, pero sí nuestro saber transobjetivo.

Hemos tocado lo absoluto, se podría decir, aunque las palabras sean insuficientes. En el saber objetivo siempre estamos separados del objeto y siempre conocemos a través de los sentidos, o, tratándose de contenidos intelectuales, por medio de conceptos que han sido abstraídos del mundo de los objetos. En cambio la percepción en el satori, desde el primer momento es transensorial y trasobjetiva. Es puramente espiritual. Como se deduce de todos los relatos además es cósmica, porque de alguna manera se ven las relaciones existentes en el cosmos, el orden cósmico; de ahí que la percepción también sea globalizante.

Se percibe de un modo inmediato el yo mismo, lo cual queda expresado en la expresión del zen: visión esencial o visión de la naturaleza original. Se ve el yo mismo, y el yo mismo en su ser propio y en su relación con el ser en sí; de ahí que también se pueda decir: es un conocimiento del ser en sí, tanto si este ser se concibe como absoluto o como fundamento en el ser absoluto. En este sentido el conocimiento adquirido en el satori es algo completamente nuevo e inalcanzable por cualquier tipo de conocimiento objetivo". Enomiya Lassalle, H.M., Zen y mística cristiana, Ed, Paulinas, Madrid, 1991, p. 99.

ascéticas, se reproduce en esa forma menor de conocimiento que es la razón poética, la cual se caracteriza por ser un saber pasivo y de padecimiento. Pensemos, por ejemplo, que Zambrano considera la pasión de Job como un medio propicio para la revelación. Este padecer se destaca aún más si tenemos en cuenta la actividad violenta y, en ocasiones, beligerante de la razón discursiva (34).

34 Véase a propósito de este comentario el artículo de Ciocchini "La Santa realidad sin nombre. En torno a Claros del bosque de María Zambrano", *Insula*, Madrid, n.º, 388, Marzo, 1979, p. 3.

Capítulo 5.- La Noche.

No ha bastado con disolver el sujeto, restándole primacía, ha sido necesario ahondar aún más en el camino de la desapropiación ya iniciado. Se trata, por tanto, de acentuar la experiencia de oscuridad o de no saber hasta el punto de que la sabiduría pueda confundirse con la ignorancia. Este es, quizás, el sentido de la pregunta zambraniana: "¿Se perdieron de vista acaso, la inspiración, y el saber que se derrama sobre la ignorancia, y la ignorancia que acoge al saber?" (1).

Algunos autores reconocen que la recuperación de la metafísica que ha operado María Zambrano se debe, en parte, a la originalísima interpretación que del misticismo ha hecho la autora y, más concretamente, del simbolismo sanjuanista de la noche. El profesor Ortega Muñoz alude a ello cuando reconoce que la razón, en su afanosa búsqueda de fundamento, debía penetrar las tinieblas, acunarse en la noche (2). Es, pues, esta oscuridad un límite, pero es también un inicio. "El simbolismo nocturno predispone para una crítica del conocimiento místico. La noche recuerda menos a una cosa que a una función; resume un tránsito interior. Tránsito a través de las cosas, a través del lujo de las imágenes, de las revelaciones y de las visiones en lo oscuro de todas las aprehensiones distintas. A Juan de la Cruz el simbolismo

1 Zambrano María, *"La respuesta de la Filosofía. (Fragmentos)"*. Rev, *Anthropos*, p. 119.

2 Ortega Muñoz, Juan Fernando; *"Fenomenología y Poética en María Zambrano"*, Rev, *Philosophica Malacitana, Málaga*, 1989. p. 177.

de la noche le parecía sin duda más adecuado que ningún otro para esas vías incomprensibles que pretendía representar. La ceguera voluntaria, el vacío dolorosamente obtenido y rematado por la acción divina, evoca unas imágenes todas conducentes a ese mismo simbolismo de la noche" (3).

El doble aspecto privativo y germinativo del símbolo lo supo entrever acertadamente María Zambrano: "¿Puede darse una noche oscura sin una iluminación previa, de esas que convierten la claridad habitual en oscuridad?" (4). Lo que hay en la noche de negatividad permite llevar a cabo una demoledora crítica de una razón convertida en mero lógos instrumental y que cayó en la presunción de creer que era posible autofundamentarse; pero todo ello sería insuficiente si la negatividad que conlleva la noche no permitiese una apertura ontológica, el retorno a una realidad antepredicativa. En el simbolismo de la noche concurren tanto una dimensión afectiva como intelectual, permitiendo con ello que vida y razón se entrelacen, porque la experiencia de conocimiento que la noche posibilita sólo puede ser entendida como llamada amorosa.

La historia de la razón poética zambraniana evidencia lo que acabamos de decir, hay en ella un tender hacia, un saberse interpelada desde el fondo abisal de la realidad, un escuchar atento, que prepara a la vida para dar acogida a un don que la reclama. Es, pues, una experiencia de vocación y

3 *"Esta noche oscura es una influencia de Dios en el alma, que la purga de sus ignorancias e imperfecciones habituales, naturales y espirituales, que llaman los contemplativos, contemplación infusa o mística teología, en la que de secreto enseña Dios al alma y la instruye en perfección de amor, sin ella hacer nada ni entender cómo"* San Juan de la Cruz, 2N, 5,1, p. 678.
Baruzi, San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística, Junta de castilla y León, Valladolid, 1991, pp. 321-322.

4 Zambrano, María. "La respuesta de la Filosofía. (Fragmentos)". *Rev, Antrophos*, p. 118.

destino (5). Este y no otro es el verdadero sentido de la noche sanjuanista: el sentimiento de una honda comunión teologal. Esta exigencia teologal es previa a cualquier forma de negación y sólo después de la llamada tiene sentido la renuncia como preparación y transformación del ser del hombre ante la revelación que se espera. La noche, por tanto, sólo puede entenderse desde el horizonte que ilumina el amor, no tiene más sentido que el de una búsqueda afanosa de un gozo, que por insuficiente, desea ser colmado; pero disponer nuestro ánimo para dicho lance requiere una profunda reducción de todas nuestras aprehensiones distintas, desnudando, como dice San Juan de la Cruz, nuestra voluntad; ésta es la noche del sentido del místico, que supone la aceptación del estado de ignorancia en el hombre, del no saber del que nos habla el Areopagita en su teología mística.

Una vez realizada esta reducción la noche opera en el ser del hombre haciéndolo que éste salga de sí, sacándolo de la comprensión vulgar de sí mismo y de la propia realidad. En la noche tiene lugar una inversión de la realidad; como si la propia realidad se transformase y apareciese en su verdad.

Hemos dicho que el impulso de la noche es amoroso y que la negatividad de la misma no puede entenderse como una pura y simple sequedad del asceta; no tendría sentido la mortificación sin un nuevo aliento de vida, "un desasimiento sin algo que se tienda a la mano vacía", como nos

5 Podemos asistir al despertar de esa vocación en la primera parte de su obra *Delirio y destino* que lleva por título "Un destino soñado". Hay en esa temprana confesión un claro juramento, un voto al que humildemente se entregará Zambrano a lo largo de toda su vida: "Su vida, toda la vida que tenía ante sí ¿por qué sueño estaría formada? Como no tenía proyecto y sí tan sólo su pobreza a la que quería ser fiel - no edificaría nada sobre sí misma, no esperaría nada para sí misma - el sueño de España se le fue entrando y comenzó a vivir sola ese sueño". Zambrano, M; *Delirio y destino*, p. 28.

dice nuestra pensadora (6). Es importante insistir en el hecho de que los momentos tanto germinativos como privativos de la noche no son antitéticos; más aún, se puede afirmar que en los momentos de mayor oscuridad el místico o el poeta sienten dentro de sí una presencia efectiva. La noche pone, pues, de manifiesto una falta, una ausencia, pero al mismo tiempo dispone al hombre para la búsqueda, lo incita podríamos decir; si, por el contrario, el hombre se quedase en la sola noche del sentido no habríamos superado la nada, el vacío radical y absoluto de la conciencia, por esto, el negarse, que no es sino una forma anterior de la apropiación de la nada heideggeriana, no puede ser jamás el fin sino "el comienzo de la iluminación de lo alumbrado". La nada, identificada en el contexto de la teología mística con la experiencia oscura, conduce al hombre, según Baruzi, más allá de sí mismo. La noche simboliza materialmente una modalidad espiritual de radical conversión, "esa nada ocasiona en nosotros crecientes tinieblas; más si en vez de fijarnos en esas tinieblas, lo hacemos en el movimiento que se proyecta a través suyo, alcanzaremos la experiencia oscura propiamente dicha". Y este momento de la nada, nos dirá María Zambrano, ha engañado a otros místicos que han creído era ella lo último, el fin deseado: es la mística nadista o nihilista que no había de tardar mucho desde San Juan, en resurgir en Miguel de Molinos; es la mística de los que sólo buscan la quietud, el aplacamiento (7). Existe cierta positividad en toda experiencia de aniquilación, que bien podría caracterizarse de disponibilidad absoluta; disposición que posee un carácter

6 Zambrano, María. *"La respuesta de la filosofía. (Fragmentos)"*. R.A, p. 118. También en *De la Aurora nos dice la autora que en la noche del sentido germina la Aurora de la palabra. "Porque entonces se siente, aunque sea pálidamente, que la germinación de lo que la ceguera y la mudéz que la oscuridad sin más traería, no es solamente anuncio sino comienzo y razón al par."* (De la Aurora, p. 69).

7 Heidegger. *"Arte y Poesía"*, en *El origen de la obra de arte*, p. 87). Maillard, Chantal. *"Ideas para una fenomenología de lo divino en María Zambrano"*, Revista *Arthropos*, pp. 126-127. Zambrano, M; *"San Juan de la Cruz (De la noche oscura a la más clara mística)"*, en *Senderos*, p. 190.

activo, inercial, no habiendo en ella reposo ni consuelo una vez emprendido el camino de la desposesión. La nada, que por su propia naturaleza es incondicionada y ajena, por ende, a cualquier modo de representación, ejercerá en el hombre tal fascinación que le llevará, nos dice Zambrano, a anegar todo el ser en la aniquilación (8). No serán nuestros místicos ajenos a este impulso, sino que empeñarán su propia vida en esta disolución; la nada se presentará a estos hombres y mujeres como la absoluta diferencia de todo lo que no es Dios, y, por tanto, como el único camino conducente a lo infinito. Lo que de positivo hay, pues, en esta experiencia es su carácter de privacidad, de negación de todo aquello que es propiedad del hombre; privación que culminará en la propia enajenación del yo (9).

Ahora bien, lo que interesa destacar es el carácter teologal de esta experiencia de nadificación, o anonadamiento, por medio de la cual el hombre descubre su remisión radical a ese fondo último de la realidad que es su sacralidad; es, pues, la experiencia del límite, su "última y radical frontera, una amenaza constante, un peligro definitivo" (10).

En El Libro de la Consolación Divina, el Maestro Eckhart, habla de la necesidad de que el hombre transfunda su voluntad en el seno de Dios (11);

8 Zambrano, M; *El Hombre y lo divino*, p. 185.

9 Eckhart, *Tratados*, 3, "De la utilidad del desasimiento que uno debe realizar interior y exteriormente, en *Tratados y Sermones, Traducción, introducción y notas de Ilse M. de Brugger, EDHASA, Barcelona, 1983, p. 91.*
San Juan de la Cruz, Subida, II, 24.
Molinos, Guía, L, III.

10 Ortega Muñoz, J.F; "El sentido teologal de la filosofía de María Zambrano", *Azafea*, I, Salamanca, 1985, p. 256. En este artículo su autor pone de manifiesto que Zambrano retoma la meditación sobre la nada como el último intento de restaurar lo sagrado, sirviéndose para ello no sólo de la fenomenología heideggeriana, sino, sobre todo, de la gran tradición mística española.

11 "Si el hombre fuera capaz y estuviera en condiciones de vaciar una copa por completo y de mantenerla vacía de todo cuanto puede llenarla, incluso el aire, la

y, si bien, es necesario para ello el concurso de la libertad personal, no debe pensarse que el hombre emprende esa búsqueda de lo Absoluto como mera consecuencia de un acto deliberativo, sino, quizás, porque el hombre se siente acuciado por un sentimiento de ausencia que le invita, a menudo compulsivamente, hacia aquello mismo que ignora. El saber de Dios, o de lo sagrado en terminología zambraniana, que se inaugura con la nada, se presenta al hombre como un saber preñado de ignorancia, de soledad y, aun, de vacío.

El sentido de la nada ha sufrido alteraciones a lo largo de la historia, desde su asimilación agustiniana al mal, hasta su consideración más actual de una nada creadora sobre la que parece descansar el "fondo último de lo divino", en palabras de Zambrano.

Con Lutero, aunque se podrían encontrar precedentes en algunas obras de la mística renana como las de la profetisa germánica Hildegarda de Bingen o las del propio Eckhart, se va invertir la vieja relación del hombre con Dios, el cual se presentaba siempre ante éstos como el camino natural del ser, de ahí sus escolásticos atributos de causa eficiente y final; pero desde el momento en que el hombre deja de necesitar a Dios para apuntalar su propia existencia, ese camino "natural" de acceso a Dios quedará vedado, ya que, al parecer, el ser sólo puede albergarse en la conciencia del sujeto. El ser propio del hombre se tornará, por tanto, la máxima resistencia para el retorno de lo sagrado; siendo, entonces, la nada la que, paradójicamente, posibilitará ese tránsito hacia el fondo último de lo real. Abandonarse a la nada, anunciará la pensadora malagueña, es salir del infierno de la temporalidad, es "perderse en la noche de los tiempos, dejando la historia, la conciencia, la

copa, sin duda alguna, renegaría de su entera naturaleza, olvidándola, y él vacío la llevaría hacia arriba al cielo.

Del mismo modo, el estado de desnudez, pobreza y vacío con respecto a todas las criaturas, eleva el alma hacia Dios". Eckhart, El Libro de la Consolación Divina, oc, pp. 180-181.

responsabilidad aparejada a toda pretensión de ser" (12).

La nada se presenta, pues, ante el hombre como un anhelo que surge de la angustia, "en su dolorida ausencia, en la nada, que de alguna manera se constituye en el negativo que perfila y dibuja esa radical realidad que el hombre vive como necesidad de ella" (13).

La experiencia de la nada propicia un singular intercambio consistente en vaciarse de todo, para que lo sagrado penetre todo el ser del hombre; nada de lo que hay es suficiente, por el contrario, sólo parece bastar aquello que falta. Paradoja insoluble para quienes sólo se limitan a existir, pero que revela su verdadero sentido en aquellos que, como los místicos, no se limitan, en expresión cara a Zambrano, a transitar la vida sino a trascenderla. "Al despojarse el hombre de toda relación con Dios, se ha quedado en mero proyecto de ser; a éste se llama existencia" (14).

Observamos, por tanto, cómo desde la experiencia de la nada, ese proyecto de ser consiste, en verdad, en su disolución; es decir, que se cumple en el asentimiento de su propia desaparición. En María Zambrano se opera una experiencia teologal no ajena, en cuanto al método, al sentir molinista de la nada como tránsito hacia lo sagrado; si bien, ha de entenderse más adecuadamente esta experiencia como una traducción fenomenológica de la kénosis mística o transformación del alma en Dios por el vaciamiento (15).

12 Zambrano, *El Hombre y lo divino*, p. 179.

13 Ortega Muñoz, J.F; "El sentido teologal de la filosofía de María Zambrano, *oc*, p. 239.

14 Zambrano, M; *El Hombre y lo divino*, p. 182.

15 Hemos dicho en cuanto al método, no en cuanto a la finalidad última del nadismo molinista que le incapacita para retornar al mundo. Estaría, por tanto, María Zambrano más cerca de San Juan de la Cruz para quien su experiencia extática es la condición que le posibilita salir al mundo y extender sobre él una mirada divinizada. Este estado de regreso, como dirá José Angel Valente, de reaparición

La pérdida de la primacía de la conciencia, del yo, abre al hombre a otros ámbitos de conocimiento propicios para la experiencia de lo sagrado. El abandono de lo propio es, pues, la última resistencia que se opone a la unidad y universalidad que caracteriza la "ultimidad de lo real"; tal y como asevera

sobreabundante del universo, explicaría el gran despliegue de vida activa que ha sido propio de muchos contemplativos.

Por el contrario, la posibilidad del tránsito falta por completo en el quietismo. Molinos, tal y como corrobora el profesor González Noriega en su ensayo "El quietismo de Molinos y la mística cristiana", no parece tener presente la exhortación de la Epístola de Santiago: Poned por obra la Palabra y no os contentéis sólo con oirla, engañándoos a vosotros mismos. Porque si alguno se contenta con oír la Palabra sin ponerla por obra, ése se parece al que contempla su imagen en un espejo: se contempla, pero, en yéndose, se olvida de cómo es. (González Noriega, Santiago; El Viaje a Siracusa, Visor, Madrid, 1994, nota, 42, pp. 42-43).

Ese enclaustramiento último del autor de la Guía queda expresado en el desaliento final que exhalan, a menudo, sus palabras: "Los grados de la humildad son las calidades del cuerpo enterrado; estar en el infierno lugar sepultado como muerto; estar hediendo y corrompido a sí mismo; y en su propia estimación ser polvo y nada. Finalmente, si quieres ser bienaventurada, aprende a menospreciar y a ser menospreciada".

(Molinos, Guía, lib. III, cap. 10, p. 144).

María Zambrano insistirá en el carácter creativo de la negación sanjuanista, mientras que en Molinos, esa misma nada, no dejará de ser una mortal desgana. ("San Juan de la Cruz. De la noche oscura a la más clara mística", en Senderos, p. 190).

No pensamos que su rectificación posterior, "Miguel de Molinos, reaparecido", altere sustancialmente esta primera visión, aunque es cierto que parece reconocer en este artículo una cierta positividad en esta "noche" molinista que, quizás, no entrevió adecuadamente en aquél artículo del año 1939; han pasado treinta y seis años, es lógico, pues, suponer un cierto giro en su interpretación que, como en tantos otros casos, ha de entenderse como una sutil puntualización. Su lectura de Massignon, tal y como apunta Jesús Moreno Sanz, podría haber influido en este matiz hermenéutico.

No obstante, para Molinos, "la diferencia entre Dios y el hombre, en vez de ser el espacio que el amor llena y colma se convierte en un abismo insondable y la relación entre el alma y el Otro se cumple como desprecio e injuria: el alma cree poder ganarse el amor del Otro humillándose, sin darse cuenta de que al humillar a la criatura humilla al creador de quien es obra y que al despreciarse priva a Dios del amor de la criatura por sí misma, sin el cual el amor de la criatura por Dios carece de convicción última".

(González Noriega, Santiago, "El quietismo de Molinos y la mística cristiana", oc, p. 38).

Valente, "la noción de propiedad sólo existe en la tradición mística para ser permanentemente impugnada. En el lenguaje místico, la palabra propiedad es un término negado. La proprietà es para Santa Catalina de Génova el mal absoluto. María Cazalla -que, como tantos otros, representó en la España de comienzos del XVI formas nuevas de espiritualidad violentamente reprimidas- llamaba propietarios a los ávidos de provecho, de apropiación de bienes o de méritos espirituales. La propiedad es para Juan de la Cruz elemento central del mecanismo o del instinto de poder, que llega incluso a buscar a Dios en la apropiación (por supuesto la apropiación de Dios o de los dioses es típica de la consolidación o de la totalización del poder). En último término, el deseo de posesión es para Juan de la Cruz la negación del ser". De modo semejante a Valente se expresa el profesor Noriega, al afirmar que la consecución de esta suspensión de la voluntad se logra merced al triunfo sobre una rebeldía, la rebeldía del propio frente a la voluntad divina. "La unión con Dios es el resultado del triunfo de una determinación de la voluntad sobre las otras; el consentimiento del alma a Dios resulta de una lucha por el poder; las posibles determinaciones de la voluntad están dotadas de una fuerza, merced a la cual se imponen en el alma; para que el consentimiento místico pueda tener lugar es preciso que la fuerza que quiere decir sí a Dios se imponga sobre todas las otras, las domine y sojuzgue; en esta medida el acto de suprema pasividad es, al mismo tiempo, la actividad máxima; es pasividad de cara a Dios, pero actividad de cara a lo que en el hombre se separa de la esencia divina. (...) El alma mística triunfa sobre las criaturas a la manera como Dios triunfa sobre ella o, más bien, el alma mística es una con Dios en el acto de unirse en Dios, acto que fue pensado en la gran mística cristiana como amor" (16).

Son, pues, la ausencia, la añoranza, la nostalgia o la melancolía con la que nos embarga el devenir las formas que adopta la interpelación de la

16 Valente, J.A; "Ensayo sobre Miguel de Molinos", en *Variaciones sobre el pájaro y la red, precedido de La piedra y el centro*, Tusquets, Barcelona, 1991, p. 92. González Noriega, Santiago, *oc*, pp. 26-27).

realidad última; pero es, también, la noche infusión y comunión con esa realidad. Por ello, el simbolismo de la noche, tal y como algunos pensadores han entrevisto, ha de extenderse en el simbolismo de la llama: "Y yo me quedaré aquí como una lámpara que se enciende en la oscuridad. Tendría que ir todavía más abajo y hundirme hasta el centro mismo de las tinieblas, que muchas han de ser, para encenderme dentro de ellas. Pues que sólo me fío de esa luz que se enciende dentro de lo más oscuro y hace de ello un corazón. Allí donde nunca llegó la luz del sol que nos alumbra. Sí; una luz sin ocaso en el centro de la eterna noche" (17). Este carácter germinativo del que ha dado cuenta Zambrano lo encontramos ya en Hesíodo, por ser opinión de los griegos que la noche y las tinieblas han precedido la formación de todas las cosas, y, como sabe nuestra pensadora, tan próxima a la aurora como el día está la noche, que la promete y prepara. "La noche, en una de sus formas de plenitud, es la noche del sentido, cuando el sentido del que está al filo de la muerte, o sobre la muerte como un mar único sostenido, se produce, la salvadora noche del sentido por desolada que sea. Porque entonces se siente, aunque sea palidamente, que la germinación de lo que la ceguera y la mudez que la oscuridad sin más traería, no es solamente anuncio sino comienzo y razón al par. Se dan, por este latido, en un acto único, sentir y razón; es decir, vida en plenitud, sin sombra todavía de muerte, de esa muerte que parecía ser la noche a solas, en su soledad y su mudez, en su incomunicación; que la soledad y la negrura exista sólo en tanto que incomunicación.

(...) Porque en la noche del sentido germina la aurora de la palabra. Y así, cuando las palabras que han germinado durante la noche del sentido aparecen, son ellas mismas la sustanciación posible, en este lugar de la diosa Aurora; la manifestación de la palabra misma, de ella que no es lenguaje, aunque lo sustente y le dé vida. La palabra que da vida por la luz" (18).

17 Zambrano, *Claros del bosque*, p. 118.

18 Zambrano, *M, De la Aurora*, pp. 69-70.

El carácter antitético, al que antes aludíamos al hablar de los dos polos negativo y positivo que concurren en la noche, se manifiesta en el constante empleo de paradojas por parte de los místicos; así, son frecuentes expresiones tales como: la noche de Dios ilumina o la claridad del hombre vela la luz de Dios, o la ceguera y la mudez zambranianas, antes aludidas, que no son sino anuncio, como la noche lo es de la aurora (19).

La noche es tiempo de tribulación y espanto, podríamos afirmar que es tiempo de muerte, pero también es camino de luz o salvación cuando se han cegado las potencias del hombre. Es, pues, mediante esta oposición cuando se produce la unificación de contrarios en una síntesis superadora, que no es propiamente dialéctica, sino de implicación o religación en una "sustancia" o realidad que no excluye sus elementos diversos. Por ello, el conocimiento que brota de esta experiencia de desasimiento y oscuridad estará siempre entreverado de tinieblas, de incertidumbres; no será un conocimiento que fije por completo la luz, que la aprehenda en su realidad plena. La propia naturaleza de la luz tiende a escapársenos, no puede el hombre pretender apropiársela en la visión fugaz que constituye su existencia; la mirada del hombre habrá de penetrar las tinieblas del sentido. A la visión sensible hay que oponer esa otra mirada, quizá la "beata visio" de la que hemos hablado, sólo así seremos capaces de una mirada alejada de toda representación, una mirada de tal pureza, dice María Zambrano, en la que el ser y el no ser no se han diferenciado todavía. "Más luego bajan las alas ciegas de la noche, caen y pesan, siendo alas, sobre el que vive anclado a la tierra. Y la sombra de esas alas planeará siempre sobre la cabeza del ser que anhela la visión que

19 *Los recursos estilísticos cumplen, a sí mismo, una función epistémica al pretender subvertir el dualismo sujeto-objeto. "Pero tal oposición, inversión y, por último, neutralización supone la unificación de contrarios en Dios, la participación en la sustancia divina. Un modo de conocer que supera el modo racional o discursivo (el tiempo) y la separación entre sujeto y objeto". Ynduráin, Domingo; Aproximaciones a San Juan de la Cruz (Las letras del verso), Cátedra, Madrid, 1990, p. 188.*

le ve, y que vela sus ojos cuando, movido por este anhelo, mira" (20).

La unión, que prepara la noche, tiene lugar en el espíritu, el cual no puede transformarse si la voluntad, la memoria y el entendimiento están embarazados por lo sensible. La finalidad de esta purificación es, pues, acomodar el sentido al espíritu o, en acepción zambraniana, la razón a la vida. La purificación pasiva del espíritu buscará que los sentidos queden espiritualizados, que el entendimiento humano se divinice, "todos mudados y vueltos según Dios divinamente", nos dirá San Juan de la Cruz (21).

20 Zambrano, M; *Claros del bosque*, p. 118.

21 "Y así grandemente se estorba un alma para venir en este alto estado de unión con Dios cuando se ase a algún entender, o sentir o imaginar, o parecer, o voluntad, o modo suyo, o cualquier otra cosa o obra propia, no sabiéndose desasir o desnudar de todo ello; porque, como decimos, a lo que va es sobre todo eso, aunque sea lo más que se puede saber o gustar; y así sobre todo se ha de pasar al no saber." San Juan de la Cruz, L.2, C.4, 4, p. 491.

Capítulo 6.- Noticia Amorosa.

Cuando en 1914 Ortega declara que el ejercicio de la razón es en su origen un ejercicio amoroso está, de algún modo, anticipando la razón zambrana; hasta tal punto ello es así, que María Zambrano confiesa haberse sentido ligada a esas razones de amor de las que habla su maestro en las *Meditaciones del Quijote*: "Aunque haya recorrido mi pensamiento lugares donde el de Ortega y Gasset no aceptaba a entrar, yo me considero su discípula. Me he sentido encadenada a las razones de amor a las que Ortega se refiere en su primoroso libro" (1).

Cada uno de los ensayos contenidos en las *Meditaciones* expresa los diversos modos de los que se vale su autor para ejercitar una misma actividad, para dar salida a un mismo afecto. Este afecto orteguiano ha de entenderse como un latir del corazón que se agita por una dolencia o se exalta compulsivamente por una llamada a la que el hombre habrá de entregarse apasionadamente, y sin la cual no es posible forma alguna de plenitud, de salvación.

Hace ya algunos años, escribía José Luis Abellán que el rasgo más característico de ambos pensadores era su falta de apatheia. El tono trágico de la obra orteguiana, que no es doliente, sino combativo, es conducido, en el

1 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, pp. 12-13.

caso de María Zambrano, hacia una nueva luz (2).

"Hay dentro de cada cosa la inclinación de una posible plenitud. Un alma abierta y noble sentirá la ambición de perfeccionarla, de auxiliarla para que logre esa su plenitud. Esto es el amor, amor a la perfección de lo amado" (3). A propósito de estas palabras de Ortega, Julián Marías, en sus comentarios a las *Meditaciones*, afirma que la salvación busca la plenitud, la cual se consigue poniendo el objeto, el trozo de realidad que queramos considerar, en relación con la corriente de nuestro espíritu, con los motivos de nuestra preocupación. "Una vez entretejido con ello queda transfigurado, transubstanciado, salvado. Amor, conexión, razón, son los tres elementos convergentes en la constitución de la filosofía" (4). la idea de la razón vital no tardará en aparecer, jústamente, como la fórmula adecuada de la visión que se anuncia en ese primer libro.

Para Ortega, las razones de amor son vistas no sólo como indicación de una posible plenitud sino como estructura esencial de relación de todo lo existente.

El amor cumple, de este modo, una función amplificadora de la realidad del sujeto que, léjos de quedar constreñido en el hueco de la conciencia, lo vincula al mundo; permitiéndole descubrir sus propiedades y desvelar sus valores. Es la remisión notificante de la que ya hemos hablado en este trabajo; es, cómo dudarlo, el fundamento, el substrato, de la naturaleza teologal de la razón poética. "De este modo va ligando el amor

2 Abellán, José Luis; *Filosofía española en América*, (1936-1966), Edi. Guadarrama, Madrid, 1966, p. 172

3 Ortega y Gasset, José, *Meditaciones del Quijote*, pp. 14-15

4 Marías, J.; *Comentarios a la Meditación del Quijote*, de Ortega y Gasset, Cátedra, Madrid, 1984, Nota 10, p. 46

cosa a cosa y todo en nosotros, en firme estructura esencial" (5).

Ortega invoca a Platón para recordarnos que todo el universo vive en unidad y reclama de los jóvenes la lucha para que alejen de su ánimo toda ociosidad y para que el amor vuelva a administrar el universo.

María Zambrano, aún antes de conocer a su maestro, ya había sido educada en este sentimiento; la solidaridad, como expresión humana de ese amor cósmico, había sido motivo de reiteradas reflexiones por parte de su padre don Blas Zambrano, quien en 1919 escribió un artículo que llevaba por título "El Trabajo solidario y no la lucha" (6).

El amor, pues, aparece, en este libro de Ortega, como definición formal de la filosofía concebida como "omnímoda conexión". No es, simplemente, el amor de un sujeto a las cosas, ni tampoco se trata de un hipotético amor de las cosas entre sí; se trata de algo más complejo, que afecta al núcleo del pensar filosófico y a su último sentido. Todo filósofo debería preguntarse cómo es esta conexión y si la actividad filosófica puede consistir precisamente en esto. No olvidemos el punto de partida de la reflexión orteguiana, que de un modo difuso, sin imposición alguna, fué calando en su discípula: lo amado es lo imprescindible. Cosa a cosa y todo en nosotros, esa es la fórmula. La propia circunstancialidad orteguiana adquiere sentido desde la conexión amorosa de la que hablamos (7).

5 *Ortega y Gasset, José; Meditaciones del Quijote, p. 18*

6 *Blás Zambrano, artículo recogido en Nuevos horizontes, pp. 13-18, citado por José Luis Abellán en su obra Filosofía Española en América*

7 *Se trataría de "Hacer eso que hay ahí circunstancia o mundo, conexión amorosa en la perspectiva del sujeto que allí vive, con su cerca y su lejos, su más y su menos, su grande y su pequeño: su jerarquía en suma". Marías, Julián, Comentarios oc, p. 26.*

La conexión, que el hombre busca con la realidad, y que es contraria a la abstracción de la misma, pues ésta sólo conllevaría su fragmentación, se opera mediante la intensidad y vivacidad del afecto que pesa más en la voluntad del hombre que cualquier otra consideración de saber objetivo o de deber.

Impulsados a la realidad, reclamados por ella; éste es el horizonte que se abre a la nueva razón: vital en Ortega, poética en Zambrano. Este es el lógos del Manzanares, del que Ortega confiesa que es "humildísima rivera, pero que lleva, sin duda, entre sus pocas gotas de agua, alguna gota de espiritualidad" (8). Lógos que dota de sentido y de unidad al mundo, espiritualizando, perfeccionando, cada circunstancia. "Pues no hay cosa en el orbe por donde no pase algún nervio divino: la dificultad radica en llegar hasta él y hacer que se contraiga.

A los amigos que vacilan en entrar en la cocina, donde se encuentra, grita Heráclito: < < ¡Entrad, entrad! Aquí también hay dioses > > .

Goethe escribe a Jacobi en una de sus excursiones botánico-geológicas: < < Heme aquí subiendo y bajando cerros y buscando lo divino in herbis et lapidibus > > " (9).

Es el amor el que fecunda nuestra mirada sobre el mundo y el que, en ocasiones, sublimiza la realidad más modesta, y restaura el sentido de todo cuanto nos es extraño, apartado, ajeno; es el Lógos que salva, por su misericordia, aquella realidad que de otro modo no habría llegado a ser. "Cada cosa, dice bellamente Ortega en sus *Meditaciones*, es un hada que reviste de miseria y vulgaridad sus tesoros interiores y es una virgen que ha

8 Ortega y Gasset, José; *Meditaciones del Quijote*, p. 44

9 Ortega y Gasset, José; *oc*, pp. 44-45

de ser enamorada para hacerse fecunda" (10).

Aborda el autor, en estas sus primeras consideraciones sobre el amor, el problema desde la interpretación tradicional de la entelequia como dinamismo amoroso, como movimiento que tiende a la perfección, a la plena actualización del ser que es propio de cada ente, tal y como lo entendieron Platón y Aristóteles. Pero lo que interesa destacar de este anhelo es sobre todo el hecho de que posibilita el reconocimiento de un estado presente de indigencia ontológica; este es uno de los efectos catárticos del impulso amoroso, es decir: que la indicación de una posible plenitud pone primeramente en evidencia una falta. Es, pues, la conciencia de su propia situación existencial lo que dispone al hombre hacia una búsqueda trascendente. Zubiri nos dirá que la trascendencia no consiste en ir fuera de las cosas reales y de mi propia realidad personal, sino "en estar en las cosas y en las personas plenamente, esto es, llegando hasta a aquello en que

10 Ortega y Gasset, José; *oc*, p. 15. *"Para Ortega se trata de la perfección de lo amado; ahora bien, esta perfección no reside intrínsecamente en lo amado, sino que cada cosa ha de salir de sí misma para alcanzar su perfección, entrar en conexión con las demás. La transfiguración o salvación consiste en que el tema sea puesto en conexión con los motivos de la preocupación, con las corrientes elementales del espíritu. Por esto, Ortega propone una doctrina de amor, ya que amor nos liga a las cosas aunque sea pasajera. Lo amado es entonces una parte de nosotros mismos, y por consiguiente hay en el amor <<una ampliación de la individualidad que absorbe otras cosas dentro de ésta, que las funde con nosotros>>. Pero la cosa no termina aquí: este ligamen, esta conexión, al dar plena realidad a lo amado, al descubrir sus virtualidades nos lo revela en su profundidad y valor; y entonces descubrimos las conexiones de lo amado no ya con nosotros, sino con otras cosas a la que está ligado, y por tanto, nosotros también. De ahí la universal conexión que el amor edifica y construye, su carácter, podríamos decir, <<mundificante>>. No olvidemos que la imagen de Jerico es esencial a la metodología de Ortega: es este uno de los círculos concéntricos, el más ancho, con los cuales va cercando y envolviendo lo que será en su madurez la noción <<vida humana>> tal como aparece vista desde la razón vital".* Marías, Julián; *nota 12, Comentarios a las Meditaciones*, pp. 46-47.

últimamente consiste su realidad" (11).

En ese juego del no ser al ser, cuyo dinamismo es esencialmente constitutivo, radica el equilibrio entre la dimensión immanente y trascendente de todo ser humano. El amor, pues no otro es este dinamismo, es una constante oscilación entre el poseer y el no poseer. María Zambrano dirá que de la mendicidad esencial surge el ímpetu ascensional que lleva a querer coronarse: "Pues la mendicidad procede de que el hombre siente el no ser dentro de sí, ya que su vida elemental es avidez, conato. Y esa avidez sin límites no se puede satisfacer con nada que sea tener, ser ya; se satisface tan sólo con todo lo que no es, con el horizonte infinito de lo no presente, con la ausencia; esta articulación del no ser, de la ausencia con el ser y la presencia, es la hazaña del platonismo, forma en que el no ser se transforma en alimento y, aún más, en horizonte" (12).

A este primer impulso orteguiano, heredero de una basta tradición, permanecerá fiel nuestra pensadora hasta el final de sus días. Su empeño filosófico será siempre el de encontrar una razón, un lógos, que de cuenta del amor y con ello del ser y la vida en unidad. Ese fidelidad a las entrañas presidirá su obra hasta el punto de que no sería una temeridad afirmar que María Zambrano se adentra por senderos que su maestro entrevió pero que no quiso o no pudo recorrer, a caso acuciado por el peso de su "circunstancia". Y, sin embargo, será el lógos orteguiano el punto de partida indeleble de su pensamiento, ya que le permitirá pensar su sentir originario mediante un lógos que se hiciese cargo de las entrañas, "que lleguase hasta ellas y fuese cauce de sentido para ellas; que hiciera ascender hasta la razón lo que trabaja y duele sin cesar, recatando la pasividad y el trabajo, y hasta la humillación de

11 Zubiri, Xavier; *El hombre y Dios*, p. 225

12 Zambrano, María; *El hombre y lo divino*, p. 158

lo que late sin ser oído, por no tener palabra" (13).

Este impetu ascensional que, en ocasiones, se manifiesta en forma de delirio o de embriaguez, despierta en el hombre el anhelo más imposible, el apetito de hacerse divino; delirios sagrados que sólo en el sacrificio se resuelven o aclaran. Delirio que se confunde en el deseo de la muerte, pues sólo la muerte parece consolar al que se siente tocado por lo divino. El amor, nos dice Zambrano, sirve al conocimiento, "llega al mismo fin que él por diferente camino, por el camino que menos apropiado parecía, el de la manía o el delirio. (...) Hay un delirio divino que es el amor. (...) Delirio de amor que ejerce la misma función que la violencia filosófica. Mediante él, el hombre queda arrebatado, suspenso, en éxtasis, según los místicos habían de repetir durante siglos, innumerablemente" (14).

Mediante el platonismo, la religión del amor y del alma se unen, hay en ambas un deseo de trascender inscrito en la naturaleza de los seres; ese afán adquiere en la mística la forma de raptó o vuelo cuando el amante se siente tocado por el amado, y que recuerda aquel pasaje del Fedro en que se habla del delirio que provoca el recuerdo de la verdad presentida a la vista de las bellezas de este mundo: "Y estas cuando ven algo que ofrece semejanza con los objetos de allí, quedan fuera de sí, y ya no son dueñas de sí mismas; pero desconocen lo que les ocurre por la insucuencia de sus percepciones"

13 Zambrano, María; *De la aurora*, p. 123

14 Zambrano, María; *Filosofía y poesía*, pp. 66-67.

"Il nostro Platone diffinisce nel Fedro, il furore esseré alienazione dimente: e insegna due generazioni di alienazione. Delle quali stima, che l'una venga da infermità umana: l'altra da ispirazione divina. La prima chiama stoltizia: la seconda furore divino. (...) Questo è quello Amici, miei, di che il platonico Apuleio si rammaricava dicendo: <<la cagione tutta e la origine di questo mio dolore, e ancora la medicina a la salute mia, sei tu solo. Perchè questi tuoi occhi, per gli miei occhi passando infino al centro del mio cuore, un acerrimo incendio nelle midolle mie commuovono. Adunque abbi misericordia di costui, il quale per tua cagione perisce". Ficino, Marsilio, Sopra lo amore o ver'Convito di Platone, pp. 135-139.

(15).

El propio Marsilio Ficino, en el que se conjugan magistralmente platonismo y cristianismo, afirmará que sólo en el amor de Dios reside la suprema belleza y la más perfecta armonía. El amor divino consiste en el deseo de contemplar de nuevo la belleza divina; en verdad, sólo a esta belleza es a la que debe aspirar el hombre raptado por el delirio divino. "Ma quella specie di furore la quale Dio ci inspira, innalza l'uomo sopra l'uomo: e in Dio lo converte. Il furore divino é una certa illustrazione della Anima razionale, per la quale, Dio, l'anima de la cose superiori a le inferiori caduta, senza dubbio da le inferiori a le superiori ritira" (16). Teresa de Avila despues de la oración de quietud pone inmediatamente este grado de oración sobrenatural que se llama embriaguez de amor y dice la Santa: "Es un glorioso desatino, una celestial locura, a donde se desprende la verdadera sabiduría, y es deleitosísima manera de gozar el alma" (17).

El delirio es un problema para la razón, al menos para aquella razón alejada de la vida, ajena a todo aquello que late sin ser visto y que, resistiéndose a la claridad de la conciencia, habría quedado sin palabra, sin un lógos que pudiera encauzarlo según medida. Una medida, la de la razón poética, para la que nada queda fuera, en la que se da acogida tanto a la

15 Platón; *Fedro*, 249C-250A, Guadarrama, Madrid, 1981, pp. 320-321. Traducción de Luis Gil

16 Ficino, Marsilio; *oc*, pp. 147.

"Di tutti questi furori il potentissimo e prestantissimo è lo Amore: potentissimo, dico, perchè tutti gli altri necessariamente hanno di lui bisogno. Perchè non possiamo conseguire Poesia, Misterii, Divinazione senza diligente studio, ardente pietà e continuo culto di Dio.

Ma studio, pietà e culto non è altro che Amore: adunque tutti i furori stanno per la potenza di Amore". Ficino, Marsilio; *oc*, p. 147. Véase: Festugière, Jean: *La philosophie de l'amour de Marsile Ficin*, Paris, Librairie Philosophique, 1941, pp. 21-40.

17 Santa Teresa de Jesús; *La Vida*, Planeta, Barcelona, 1984, p.86.

lucidez como a la locura, a la vigilia tanto como al sueño y sus sombras. Una razón que asiste a la verdad que el amor comunica, aunque ésta se encuentre en los límites de lo inteligible. María Zambrano sabe, como los alejandrinos, que habrá de llevar hasta los límites más peligrosos de la razón lo que otros tomaron con cautela o recelo; restaurando, para ello, otros caminos en los que opere "la gracia", el influjo del amor sobre el hombre, de tal modo que sea el amor el que disponga de él; en esto consiste la diferencia entre despertar naciendo o despertar existiendo, en el grado de primacía que concedamos a nuestra conciencia, a nuestra razón especulativa o meditativa, en palabras de Miguel de Molinos.

Despertar naciendo, en el sentido zambraniano, es también un despertar a la conciencia, pero no a aquella que pretende poseer o apropiarse la realidad de sí mismo y de lo otro desde la atalaya del yo, sino aquella otra que es más pertenencia a la verdad que posesión de ella. Esta razón en estado naciente entronca con aquellas antiguas formas de conocimiento cuya sabiduría consistía en estar lleno sin necesidades, en el estado de aquellos a quienes todo le es presente y no desean nada.

El amor zambraniano tiene esa propiedad de hacer presente la totalidad del mundo y de hacernos sentir partícipes de él mediante una forma singular de mística simpatía. "Y así, despertar como reiteración del nacer es encontrarse dentro del amor y, sin salir de él, con la presencia de la verdad, ella misma" (18).

Para María Zambrano el hombre está originariamente instalado en el amor; es más tarde cuando se produce el olvido o la escisión "surgida de la pretensión de ser por separado". Pero nuestro primer despertar es un despertar al amor sin imagen ni concepto; no es un despertar a una figura del amor, sino al amor mismo como concepción, de tal modo que el hombre tocado por

18 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 27

el amor parece contemplar la realidad en su estado originario, primigenio, como si participase de la mirada del Creador; una mirada divina, o mejor, divinizada.

Sin embargo, confiesa nuestra pensadora, que el hombre ha olvidado el nacimiento para limitarse a existir; para ello basta con haberse instalado en el tiempo de la conciencia, en el presente del sujeto cognoscente, que le incapacita tanto para la memoria como para la esperanza; incluso parece que, con ello, nos hemos resignado a la indigencia, de la que ya hablamos, incapaces de implorar ese otro estado del que apenas guardamos recuerdo.

Hay en Zambrano una clara pretensión de restaurar un tiempo que sea medio adecuado para la memoria; criticando así, aquella concepción husserliana que hacia del presente temporal la condición única del conocimiento. Al pensador alemán sólo parece bastarle la presentificación para hacer patente la realidad.

Afirmamos, y es cierto, que la realidad se hace presente cuando se patentiza, pero se trata, a juicio de nuestra pensadora, "de la presencia de la diafanidad de un trozo de vida o de conocimiento ya habido, desprendido del origen, del punto de partida" (19). Por tanto, cuando se renuncia al encuentro del origen el futuro, como última dimensión temporal, también cesa, apareciendo así el presente como único albergue. También Zubiri nos habla de la tiranía de la presencialidad que ha llevado al hombre a la consideración del conocimiento como actividad puramente representativa; olvidando con ello que el inteligir no consiste sólo en patentizar lo que está presente, sino que esa misma verdad que nos es dada remite a otra u otras que no están delante, pero que son sugeridas o evocadas por aquella. Hay, pues, en el inteligir un momento de patencia, pero también, de latencia que el mero representar

19 Zambrano, María; *"Del método en filosofía o de las tres formas de visión"*, Rev. *Anthropos*, p. 121.

olvida, y que se corresponde con lo que el autor de *El Hombre y Dios* llama el momento del <<hacia>> o de la <<direccionalidad>>. "El conocimiento, además de su dimensión presentativa o representativa, tiene esencial y estructuralmente una dimensión direccional, va hacia lo que no está delante, pero que va a descubrir" (20).

Pero además, conviene tener en cuenta que la búsqueda de lo no presente, de lo perdido y remoto, en el esfuerzo de restaurar del olvido zonas de nuestra realidad, es donde se haya el origen de la memoria.

El tiempo del discurso, que es sucesión, constriñe el original tiempo de la memoria; éste no es un simple presente ido y más tarde actualizado en el recuerdo y, por tanto, hecho presente en la conciencia del sujeto. No basta solamente con apropiarse del pasado para recordar, sino que se exige "un desnacerse el sujeto para ir a recoger lo que nació de él y en torno suyo" (21).

Hay en el hombre, según Zambrano, un sentido originario que se alza sobre el tiempo sin por ello abandonarlo; es un sentir único que acompaña a todo sentimiento, a cada una de nuestras emociones, sin desvanecerse nunca, y que alcanza su plena actualización en la soledad más extrema, que es el límite de la extrema pasividad. Recordemos cómo el dexamiento accetico prepara la unión mística, iluminando al ser del hombre en plena desnudez. El momento temporal que se corresponde con esta desnudez es el instante; el tiempo en lugar de transcurrir parece haberse congelado, o mejor, espacializado, creando de ese modo el ámbito de la propia iluminación. "El instante que hace como si todo el tiempo estuviera en él, como si todo el

20 Zubiri, Xavier; *El problema filosófico de la historia de las religiones*, Alianza, Madrid, 1993, p. 154

21 Zambrano, María; *oc.*, p. 121

tiempo fuera él; como el ser del tiempo" (22). Es el instante el que da acogida al ser en su despertar, en su aparecer puro antes de la conciencia. Es el tiempo de la unión mística, cuando el propio tiempo acoge al místico haciendo posible que acontezca la revelación. Pero el tiempo es, también tal y como recuerda María Zambrano, el medio que permite articular el discurso filosófico; tiempo, pues, del despertar a la conciencia que se presenta al hombre como escisión de la realidad originaria, de la que el hombre sólo guarda un vestigio en los sueños (23).

"El paso del tiempo es despertar que deja al hombre que lo sufre en soledad, desastitado y en suspenso.

Es la llegada de un vacío" (24). Es ante tal desesperanza cuando cobra sentido la invitación zambraniana de abandonarse al amor, tal y como proponían los místicos, reduciendo la conciencia para que aquél pueda tener un espacio vital donde alentar.

Se tratará, por consiguiente, de preparar el alma liberándola del discurso, tal y como aconseja Miguel de Molinos. Lo que ahora importa, sobre todo para aquellos hombres cansados de la meditación y angustiados por su propia condición, sin esperanza alguna de conversión ni de trascendencia, es "preparar el corazón a manera de un blanco papel, donde puede la divina sabiduría formar los caracteres a su gusto" (25). Este es el sentido esencial de

22 Zambrano, María; "El tiempo y la verdad", *Rev. Anthropos*, pp. 110-111

23 Zambrano, María; "El sueño creador", en *Obras Reunidas*, Aguilar, Madrid, 1971, pp. 17-103

24 Zambrano, María; *Art cit*, p. 110

25 Molinos, Miguel de; *Guía Espiritual*, Imp. de Galo Sáez, Madrid, 1935, Cap.VII, p. 35. "Así el alma, si después de haberse fatigado por medio de la meditación llega a la quietud, sosiego y reposo de la contemplación, debe entonces cercenar los discursos y reposar quieta con una atención amorosa y sencilla vista de Dios, mirándole y amándole, (...) aplicando toda la voluntad en marle, donde estriba

la razón poética : el de un saber pasivo y humilde que se entrega voluntariamente para que se de la ofrenda; una razón que, léjos de inquirir, se prepara para dar acogida al don.

María Zambrano nos dirá que el hombre, incapaz de seguir embebido en el arrobamiento de su propia conciencia, en la autocomplacencia del "yo", entrará de nuevo en relación con el mundo, el cual no se presentará ante él como una simple multiplicidad de objetos o de cosas dispuestos para su utilización; por el contrario, habrá de aprender a entrar en contacto con la realidad, a tenerla, de alguna otra manera, afanándose por buscar otros caminos que permitan sentir la vida, dejando que el sentimiento se extienda por toda ella. La sensibilidad, dice la autora, ha de ser capaz de ponernos en contacto con todo, ilimitadamente. "En oposición a la razón la sensibilidad no es excluyente, se extiende por todas las cosas y no conoce límite en su conocimiento" (26).

Lo que parece evidente es que la renuncia o mejor el cuestionamiento de la razón discursiva como única forma de conocimiento lleva a nuestra autora a la necesidad de establecer un conocimiento "general y amoroso" (27). Este conocimiento encuentra su razón de ser en la aceptación confiada de un

todo el fruto".

(Molinos, M, oc, p. 13). También San Juan de la Cruz en la Subida subraya la unidad indiferenciada del espíritu en el acto contemplativo, para lo cual ha de estar acalladas todas las potencias intelectivas: "A estos tales (se refiere a los Aprovechados) se les ha de decir que aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en dios en aquella quietud, y que no se den nada por la imaginación ni por la obra de ella, pues aquí descansan las potencias y no obran activamente sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas. Y si algunas veces obran, no es con fuerza ni muy procurado discurso, sino con suavidad de amor, más movidos de dios que de la misma habilidad del alma" (San Juan de la Cruz, Subida, L II, cap, 12, 8, p. 513).

26 Zambrano, María; "Pensamiento y poesía en la vida española", p. 109

27 Baruzi, Jean; San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística, p. 467

vínculo de connaturalidad entre todo lo existente y que dentro de la tradición cristiana se asocia a la idea de creación, aunque no es tampoco ajeno a cierta atmósfera de panteísmo.

El rechazo de todo asomo de panteísmo, por parte de la ortodoxia cristiana, creó en el hombre una ansiedad crónica, una inseguridad ontológica, al sentirse perdido y solitario, muy alejado de su origen. La mística, bordeando en unos casos la herejía y en otros cayendo declaradamente en ella, suavizó ese sentimiento de inseguridad gracias a la experiencia unitiva, lográndose con ella que el contemplativo alcanzase una intuición cósmica de la realidad en la que unas cosas se fundían en otras; participando todo lo existente de una universal correspondencia que se traducía en contagio sentimental o simpatía.

Para lo místicos, y en particular para San Juan de la Cruz, Dios esta en las cosas, ya que la creación ha de entenderse como una presencia viva, y que permite al hombre entender la realidad tanto en su formalidad constitutiva cuanto en su dimensión teologal. El santo carmelita acepta confiadamente esa presencia sagrada, pero añade que no podemos conocerla de entrada, ya que se trata del íntimo secreto de las cosas. San Juan de la Cruz, tal y como señala Baruzi, está elaborando una cociencia cósmica.

Este el sentido que posee ese conocimiento general y amoroso: aquél conocimiento que gusta de todo y en todo se complace. El apetito de Dios es en el místico un apetito del mundo, pero traspasado y divinizado por la unión transformante.

Conviene, no obstante, que entendamos esta aparente paradoja ya que desde un punto de vista metafísico Dios es para el místico la única realidad, por lo que se entiende que al renunciar a las cosas el místico logra un ensachamiento y no una limitación de su ser.

Ahora bien, lejos de alejarse de las cosas, el místico busca un medio de acceder de nuevo a ellas pero conforme a una cadencia que desconocíamos y que no es sino la experiencia amorosa de la fe. En este sentido son reveladoras, para lo que estamos comentando, las palabras de Zubiri al afirmar que el hombre no vuelve a Dios para huir del mundo sino que, al revés, "volverá a Dios para sostenerse en el ser, para poder seguir en esta vida y en este mundo" (28).

El entorno del hombre y de Dios no sólo es común sino idéntico ya que participan de una misma realidad; para Zubiri, al igual que para Zambrano, la estructura de este entorno no es delimitación sino, por el contrario, una implicación de carácter especial. "El hombre está implantado en la divinidad, metafísicamente inmerso en ella, precisamente porque cualquier acción suya es la configuración de su absoluto ser substantivo" (29). Esta conexión sacra es la estructura esencial a la que parecía referirse Ortega en sus *Meditaciones*, y a la que Zubiri apela cuando nos habla de religación.

La religación ha de entenderse como el acontecer mismo de toda la realidad en el hombre y del hombre en toda la realidad; es, pues, una estructura esencial de implicación ontológica. Ahora bien, en dicha estructura existe lo que implica y lo implicado, siendo Dios el constitutivo formal de dicha implicación. "Es decir, mi ser se funda en Dios en cuanto constitutivamente presente de un modo formal en lo que las cosas tienen de reales. Las cosas reales, por su poder de lo real, al darme su propia realidad me están dando a Dios en ellas mismas" (30). Pero no basta afirmar que Dios está en las cosas haciendo que éstas sean, es un permanente estado de donación; se requiere, así mismo, que el segundo término de la relación, el

28 Zubiri, Xavier; *El hombre y Dios*, p. 160

29 Zubiri, Xavier; *El Hombre y Dios*, p. 163 (30) Zubiri, Xavier; *oc.* p. 150

30 Zubiri, Xavier; *oc.* p. 150.

hombre, acepte la ofrenda para que la religación alcance, además, una dimensión teologal, amorosa. El hombre que está <<de suyo>> remitido a Dios, ha de hacer suyas esa atracción, colocándose íntimamente en sus manos; sólo de éste modo alcanzará la religación un sentido personal.

La connaturalidad, otro de los nombres que podría adoptar la implicación de la que hablamos, puede llegar a alcanzar un grado extremo si, mediante el amor, el alma del hombre lograra transformarse en sustancia divina; no otra cosa es la unión estática que buscan los místicos. Se pueden rastrear en María Zambrano algunas de esas formas de unión que San Juan de la Cruz describe y que fueron sistematizadas por la filosofía escolástica con los nombres de unión sustancial y unión mística. La primera no es sino la religación entendida como constitutivo formal de cuanto existe; en cuanto a la segunda, que incluye a la anterior puede describirse como una forma de unión que sólo puede operarse por el amor. La unión sustancial radica en la conciencia de pertenencia a un ámbito sagrado en el que el hombre se recoge y encuentra sentido, es algo así como su lugar natural.

En cuanto a la unión mística o transformante, exige del hombre una aceptación confiada del don, de la ofrenda, sin la cual no es posible ni la conversión ni la trascendencia. No basta, pues, con la connaturalidad para alcanzar el grado místico de la unión, se requiere además elección de la voluntad y el entendimiento, aunque en este caso se trate de una forma de elección que implica la renuncia y de una sabiduría que acoge en su seno a la ignorancia.

Después de la experiencia de la unión, en cualquiera de sus formas, el místico retorna a las cosas, en verdad nunca las había abandonado, para mostrar la trascendencia que hay en ellas. Es esta aceptación de la realidad impulsada por la caridad, semejante al amor de Dios sobre sus criaturas, la que impulsa al místico a comunicar su experiencia, incluso a sentir complacencia en su inefabilidad. "En el caso de la contemplación mística, el

amor de la caridad (que es algo mucho más amplio que una emoción) se convierte en medio de una experiencia cognoscitiva por la virtud de la fe que tiende a la realidad con la cual ha de unirse el alma y conocer esa realidad" (31).

El conocimiento amoroso pone al descubierto una unidad de sentido entre los seres más allá de cualquier violencia causal; es, pues, esa unidad del amor la que lo anima todo y que "representa en el hombre y en torno a él la conexión esencial e individual entre el carácter humano y el acontecer" (32). Dar nombre a esta unidad de sentido es el esfuerzo propio de la creación poética, pero es, ante todo, la razón de ser de toda experiencia amorosa; el sentido, del que habla Scheller en su obra *Ordo Amoris*, consiste en restaurar el valor propio de cada ser, confiriéndole, gracias a la revelación que opera el amor, la realidad que le es propia. Un nombrar poético que al mismo tiempo funda la realidad, tal y como entrevió Heidegger.

La acción del amor es esta tendencia edificante y edificadora que se ejerce sobre el mundo a la manera de una fuerza universal que actúa sobre todo (33). Si el hombre pudiera derrocar este orden del amor, que tiene existencia en sí mismo, postergando sus actos de amor, derrocaría el orden universal divino. Por el contrario, si el hombre participa activamente en este orden, restaurándolo si ha sido destruido, acogéndolo y recordándolo si ha sido olvidado o marginado, colaborará activamente en la creación de la propia realidad. Esta participación ha de ser un acto de querer y de conocer, que se ampara, con confianza absoluta, en la certidumbre objetiva de ese orden.

Vivimos, Scheller, con toda la riqueza de nuestro espíritu, en las cosas,

31 Maritain, J; *Arte y poesía*, p. 154

32 Scheller, Max; *Ordo Amoris*, p. 115

33 Scheller, Max; *oc*, p. 127.

en el mundo. Es éste ideal el que permite afirmar que conocemos, ya que desde él queda iluminada toda la realidad; es, de algún modo lo que nos dice San Juan de la Cruz cuando advierte que hemos de conocer por Dios a las criaturas, tomando en este caso a Dios como concreción religiosa de este dinamismo universal del que hablamos.

Para María Zambrano este empeño schelleriano no es quimérico ya que el hombre originariamente ha sido habitado por el amor; es más tarde cuando se produce el abandono, pero no puede olvidarse que el primer despertar, nos dice la autora, es un despertar enamorado; un despertar al amor sin imagen ni concepto, sino al amor mismo como concepción. En ese despertar el enamorado contempla la realidad en estado naciente. Despertamos, pues, junto al fundamento mismo de lo real; esta concepción, de la que Zambrano nos habla, es un dar a luz, pero no en el sentido del entendimiento, que concibe con claridad y distinción, sino un dar a luz el propio existir. Es, por tanto, un comenzar a vivir, a conocer antes de la quiebra que opera la conciencia y que instala al hombre en el olvido del ser. En este despertar, que es el nacer, el hombre es en unidad; su naturaleza no se ha escindido aún, es un ser trascendente e inmanente a un tiempo y, sin embargo, será la existencia surgida de la pretensión de ser por separado lo que ofuscará al individuo que sin ella, nos dice María Zambrano, sería como una aurora (34). Aparecerá, entonces, la conciencia, el yo; pero, paradójicamente, sólo desde el olvido del yo puede el hombre renacer, apropiándose de nuevo su despertar. No hablamos, en este caso, de una apropiación intelectual, en verdad se está más allá de cualquier forma de apropiación, hablamos de un modo de ver y sentir la profundidad que es propia de cada hombre. Ahora bien, semejante prodigio de inmersión espiritual sólo es posible desde el amor.

"Pues que por nacer y para nacer no hay lucha, sino olvido, abandono al amor, como los místicos proponen, los místicos del nacimiento. Y aún los

34 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 22

de la nada, que piden el nacimiento a la nada intercesora con lo divino, intercesora nada la de un Miguel de Molinos" (35).

Y así, anuncia Zambrano que "despertar como reiteración del nacer es encontrarse dentro del amor y, sin salir de él, con la presencia de la verdad ella misma" (36). Mediador de la verdad es el hombre enamorado y, como la luna, se limita a recibir y donar la luz que recibe pero que no le pertenece (37).

Ortega, en sus *Meditaciones*, afirma que la realidad nos pone una condición para su conocimiento, que no es otra que la de que queramos su existencia; es ésta, en verdad, la que determina el proceso amoroso, el cual ha de contemplarse como un proceso intencional mediante el cual la voluntad del amante trasciende hacia lo amado en el momento mismo en que lo valora; es decir, en el momento en que quiere su realidad. Este proceso pone de relieve un ser, el del hombre, que es esencialmente dinámico, que ha de concebirse como un punto de confluencias, de proyecciones y de relaciones. El amor logra, de este modo, desvelar la realidad, patentizando el valor de los seres; pero, al mismo tiempo, transformar al ser que tiende hacia lo amado.

Este acto de amor, del que participa plenamente la voluntad, es también un acto contemplativo. Bien es cierto, que este acto de conocimiento no es meditativo o meramente discursivo, pero ello no agota necesariamente su valor epistémico. Es sabido que la función de la inteligencia depende de la

35 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 22

36 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 27

37 "Mas la luna, ella, no tiene fuego, atrae en su avidez incontenible de ser amada, a costa del ser que la mira y que de ella se queda prendido, llevándolo hacia sí, hacia el mar acuoso que su luz crea; una luz como de galaxia que quizás es lo que ella dejó de ser, desprendiéndose de alguna galaxia de la que guarda nostalgia". Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 110 (38) Zubiri, Xavier; *El hombre y Dios*, p. 255

índole de lo inteligido; si lo inteligido es una realidad objeto, la inteligencia habrá de descubrirla y mostrarla ante nosotros, cumpliendo así su función mostrativa. Ahora bien, si lo inteligido es una realidad "fundamento" deberá la inteligencia cumplir una doble función: de un lado, dar noticia de esa realidad, de otro, abrirnos al ámbito de dicha fundamentalidad para habitar en él. Es esta, pues, la doble misión que le cabe al amor como proceso intencional: querer la realidad, esforzándose por conocerla y, además, habitarla. Esa exigencia, que, según Ortega, la realidad plantea es ya voluntad de verdad. En este sentido afirma Zubiri que entregarse a la realidad fundamento es entregarse a la fundamentalidad propia, hacer nuestra esa fundamentalidad. "Es hacer que la fundamentalidad pase a la estructura formalmente y expresamente querida de mi propia vida, es hacer que yo viva fundamentalmente" (38). El hombre puede haber reducido voluntariamente la realidad fundamento a mera objetualización de la misma, lo que implicaría que, por ello, queda alejado de su propia realidad.

Esta distancia es la que caracteriza que algo sea ob-jectum, objeto. El hombre, en lugar de entregarse al fundamento, se encuentra alejado de él, pero esta lejanía no es, propiamente hablando cognoscitiva, sino volitiva. Su distanciamiento es el resultado de una decisión libre, ya que el campo de posibilidades que la realidad le abre, en sentido ontológico, no implica necesariamente su "entrega" existencial. Pero lo que parece evidente es que el hombre en lugar de querer la realidad prefiere "tenerla" de alguna manera. La metafísica y la teología clásica han propiciado esta pretensión.

Insistimos, una vez más, que la voluntad de fundamentalidad, mediante la cual se expresa el impulso amoroso, ha de anteceder a la verdad inteligida. El propio Santo Tomás, que no afirmaría gustoso nuestras anteriores palabras al considerar que para amar a un objeto es indispensable algún conocimiento

38 Zubiri, Xavier; *El hombre y Dios*, p. 255

que muestre a la voluntad su amabilidad, reconocería, no obstante, que la voluntad puede amar a un objeto con mayor perfección que el entendimiento lo conoce. La razón estriba en el hecho de que el entendimiento no conoce al objeto en sí mismo, sino sólo en las especies intelectuales que se lo representan; pero la voluntad lo ama en sí mismo.

Hay, pues, en la voluntad una intención antecedente, previa a cualquier intelección, que la acerca al objeto y permite establecer con él una relación más inmediata, propiciando así un modo singular de conocimiento que algunos autores, como Maritain, han denominado de connaturalidad. Querer algo es ya, de antemano, tener noticia de algo; es, pues, un modo de aprehensión de la realidad de ese algo. Es, por tanto, intelección aunque, según Zubiri, no se pudiera hablar de estricto conocimiento. Sin embargo, para María Zambrano, al igual que ocurriera con San Juan de la Cruz o Miguel de Molinos, el pensamiento discursivo no traduce el discurso de la razón estricta, sino que se necesita alumbrar un conocimiento amoroso que aglutine razón y voluntad y sea, por su propia vitalidad, poético (39).

39 *"Dirán que no amaré la voluntad, sino que estará ociosa, si el entendimiento no entiende distinta y claramente; porque es asentado principio que no se puede amar sino lo que se conoce. A esto se responde que aunque el entendimiento no conoce distinta y claramente, por discurso, imágenes y consideraciones, entiende por la fe oscura, general y confusa, cuyo conocimiento aunque tan oscuro, indistinto y general, como es sobrenatural, es más claro perfecto conocimiento de Dios que de cualquier noticia sensible y particular que en esta vida se pueda formar, porque toda imagen corporal y sensible dista de Dios infinitamente". Molinos, Miguel de; guía Espiritual, p. 11. Insiste Molinos en el hecho que quiere conocer ha de cercenar los discursos y aplicar toda su voluntad en amar. Este aquietamiento, de lo que Molinos llamó "meditativa", pero que no implicaba en absoluto la imposibilidad del conocimiento, dió lugar a encendidas controversias y procesos contra los alumbrados, y el propio Juan de Avila dictaminó que el Tercer Abecedario de Osuna, texto que influyó poderosamente en la reformadora del Carmelo y posteriormente en San Juan de la Cruz, no era conveniente para todos porque "va por vía de quitar todo pensamiento". Pero lo que Osuna niega del recogimiento no es el pensamiento sino el discurso: "..., acallemos nuestro entendimiento; y esto, según comenzamos a decir, entiéndase del entendimiento especulativo, que anda revolviendo y escudriñando curiosamente los secretos de las cosas; lo cual le conviene dejar para conocer a Dios por la vía negativa de que*

Limitar el pensamiento discursivo supone abrirse a un tipo de razón que de albergue a la creencia, o mejor, a la fe, como "movimiento hacia una interna trascendencia" (40). La fe se ampara en una certeza firme que es intrínseca al hombre y que no se refiere extrínsecamente a probabilidades o posibilidades. Es, parafraseando a Zubiri, hacer nuestra la atracción con que la realidad nos mueve hacia ella. La fe, y por extensión la creencia, es una afirmación más completa, más total de la vida; podemos afirmar que la creencia es más nuestra que la propia razón, al menos en ese sentido tan limitado que se le ha otorgado a la razón en la metafísica tradicional. El hombre al entregarse a la creencia se entrega al misterio. Esta es una de las razones por las cuales, desde Dionisio Areopagita, se abrió en la mística de Occidente el camino del no saber, de la ignorancia.

Teología negativa que ha llegado hasta nosotros, en su forma contemporánea, como teología de la muerte de Dios.

Donde el entendimiento discursivo se detiene, la contemplación amorosa prosigue hasta el éxtasis que proporciona la unión con la divinidad; cada criatura puede, de este modo, llegar a un cierto grado de divinización, a una analógos theiósisis. Reside en la esencia de todo misticismo el afán de perder de vista la distinción existente entre los seres, incluso entre la propia esencia divina y el alma humana. El místico se siente en lo más íntimo de su ser una

hablamos, porque según dice Sant Gregorio, cualquier cosa que podemos ver en la contemplación no es Dios; más entonces es verdadero lo que dél conocemos cuando plenariamente sentimos que no podemos conocer algo dél. (...) Por esta manera de acallar el entendimiento y hacer que llame la voluntad se hace la oración breve, (...) y no la llamo breve porque no haya de durar mucho, sino porque no usa de medio alguno para con Dios, sino sólo el del amor, que puede súbitamente juntarse con él". Osuna, F; Tercer Abecedario Espiritual, p. 563. También Fray Luis de Granada recoge esta importante doctrina al decir del recogimiento que éste acaece cuando Dios cierra "la vena de la demasiada especulación y abre la de la afección".

misma cosa con Dios. Ya en el Evangelio de San Juan se manifiesta esta comunión del hombre con Dios: "quien come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él". (Jn, 6, 56) De este modo la Eucaristía será, en lo sucesivo, un punto cardinal de experiencias e imágenes místicas. Pero todo lo que antecede sólo se explica por la virtud transformativa del amor. Este es una llama viva que primero purifica el alma, después la ilumina y por último la transforma y diviniza. El mismo Dios es, entonces, sentido y gustado; el alma se percibe con todas las potencias del cuerpo. No parece que se trate de un fenómeno puramente espiritual, pues todos los místicos acuden a experiencias sensibles sacadas de los apetitos y de la carne para describir la intimidad de la unión. Es, pues, la pureza del espíritu del hombre lo que le dispone para la iluminación, quitándole de sí todo velo o mancha, nos dira San Juan de la Cruz, y dejando obrar al amor.

"Porque el amor es el obrar en despojarse y desnudarse por Dios de todo lo que no es Dios, luego queda esclarecida y transformada por Dios y le comunica a Dios su ser sobrenatural de tal manera, que parece el mismo Dios y tiene lo que tiene el mismo Dios" (41). La iluminación ha de entenderse como donación y aceptación de la luz; es aquella gracia concedida y derramada sobre el alma del hombre que le hace ver y es, al par, objeto de su visión.

San Agustín nos dirá en sus Enarraciones que la luz tiene como efecto la contemplación, que él califica de sabiduría. La iluminación es, pues, infusa y pasiva; no se puede obtener aunque mucho se procure.

La luz es, para nuestra pensadora, un a priori del ser humano, la condición que hace posible las funciones más esenciales y recónditas; una luz hacia la que el hombre ha de tender (42). Luz que es fuente de vida y agua

41 San Juan de la Cruz; *Subida*, L II, cap. 5 p. 495.

42 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 29

del conocimiento. "La luz misma que ha de pasar por las tinieblas para darse a los que bajo las tinieblas vivos y a ciegas se mueven y buscan la visión que los incluya" (43).

En el simbolismo vivificante de la luz se resuelve definitivamente la experiencia amorosa del místico y de la razón zambraniana.

43 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 117.

Parte Tercera.

Capítulo 7.- Las Palabras Sustanciales.

Pertenece a una vasta tradición, que se remonta en Occidente hasta Platón, y que encuentra en el "Verbum fiat" de San Juan su expresión cristiana, la presunción de que el lenguaje de los hombres puede traducir la sonoridad del universo; la palabra de Dios. Esa sonoridad, de la que la palabra es cifra, es la forma más sublime de todo cuanto hay y aún de todo lo posible, ya que su acción consiste justamente en engendrar.

Para la mística del lenguaje existe una conveniencia natural entre mundo y lenguaje más allá de los signos; sea cual sea el vocablo, siempre hay un nombre que conviene naturalmente a cada una de las cosas en sí mismas. Un nombre oculto tras el término, para una cosa siempre oculta tras su apariencia" (1).

Esta sonoridad, de la que hablamos, y por medio de la cual Dios se dice a sí mismo en lo creado, también lo encubre; la palabra, que crea el mundo, no dice todo de Dios, o mejor, lo dice de tal modo que resulta indescifrable, enigmático. En cada uno de los infinitos nombres de las cosas se oculta y se descubre, a un tiempo, el nombre divino. ¿Qué mejor modo de esconderse que este bosque de palabras que conforma el universo? Ahora bien, esta indecibilidad de la palabra original no sólo se debe a la propia naturaleza oculta tras el nombre; también el hombre, al multiplicar los

1 Reguera, Isidoro.- *Objetos de melancolía, (Jacob Böhme). Ed, Libertarias. Madrid. 1985, p. 192.*

nombres de las cosas para hacerlas inteligibles, oscurece el sentido de la palabra primigenia. Aunque el hombre se siente partícipe de la creación divina, reconoce que esa palabra seminal, matriz de toda locución, no siempre es posible trasladarla al mero decir; su dificultad estriba, a nuestro parecer, en la imposibilidad de su instrumentalización. De estas previas consideraciones se deduce que el modo más adecuado, en ocasiones, de aproximarnos al Verbo sea el silencio. "Cuando el acallamiento de todos los decires permite sentir su palpar. El inextinguible palpar de lo vivo de verdad" (2).

Algunos autores han considerado que esa palabra inicial va siempre con nosotros aunque callemos, o sobre todo cuando callamos. "Porque la palabra no destinada al consumo instrumental es la que nos constituye: la palabra que no hablamos, la que habla en nosotros y nosotros, a veces, trasladamos en el decir" (3).

Sin embargo, este lógos o pneuma es causante de un paradójico efecto por el que el hombre se siente tanto partícipe del soplo de ese Espíritu, como confundido y desalentado por la multiplicidad de voces que parecen alejarlo de la palabra absoluta.

Cada palabra humana expresa como una imposibilidad: la de no llegar, ni tan siquiera, a rozar el nombre de Dios, la plenitud engendradora de la palabra sagrada. Este estado de impotencia es, a veces, sentido por el hombre como una rebeldía.

Georges Steiner ejemplifica esta paradoja con la metáfora de la Torre

2 Zambrano, María, *De la Aurora*, p. 92.

3 Valente, J.A., "Sobre la operación de las palabras sustanciales" en *Meditaciones sobre el pájaro y la red. Precedido de La Piedra y el Centro*, Ed, Tusquets, Barcelona, 1991, p. 62.

de Babel, y se pregunta si no puede haber entre la palabra humana y la palabra divina, entre el *zoom phonata* y el *Lógos*, un enfrentamiento, una existencia cargada de tormento.

El acto de hablar, que define al hombre, ¿no lo constituye también en rival de Dios? En sentido semejante se pronuncia Montaigne, quien se asombra de que el hombre que ha creado y acreditado en el mundo muchas verdades no haya obtenido la condición de Dios (4).

Esta palabra inicial, que dice el principio o el origen, es, por eso mismo, la sola palabra que hace posible todo engendramiento. Palabra, dice María Zambrano, que no es concepto, pues es ella la que hace concebir. Palabra anterior a la significación y que está "preñada de todas las significaciones posibles" (5).

La palabra zambraniana no es ajena a esta tradición teofónica que hace de los recursos de la expresión poética los medios adecuados para significar lo indecible. María Zambrano participa, pues, de esta mística del *lógos* que establece una correspondencia natural entre mundo y lenguaje, más allá incluso de los signos, pero que sólo a través de estos se trasluce. La importancia del símbolo, respecto a otras formas expresivas, radicará en el hecho de que, al no agotarse su caudal de significación en la pura referencialidad del signo, permite al hombre aludir a aquella realidad que parece ocultarse tras el término. La palabra, revestida simbólicamente, se transforma en sello, cifra o conjuro, mediante el cual se convoca el en sí oculto en cada cosa; en su sonido queda, de algún modo, latiendo el ser

4 *Et, à la verité, je m'estorne souvent que luy, qui a produict et mis en credit au monde plusieurs deitez par son auctorité, n'a gaigné rang de Dieu luy mesme...*
 Texto de Montaigne citado por Steiner en *Lenguaje y silencio*.
Ensayo sobre la literatura, el lenguaje y los inhumano, Ed, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 65.

5 Valente, J.A., *Oc*, p. 66.

mismo de la cosa. Son, pues, las palabras, para nuestra pensadora, enunciaciones del lógos, "constelaciones que ofrecen una figura" (6). "Y así, encontramos que la acción del lenguaje sagrado se ejerce ante todo en abrir un espacio, un verdadero espacio vital antes cerrado. Y de ahí la inveterada imagen simbólica de unos puentes que se abren, de unas llaves, de un lugar sacro donde en virtud de ciertas fórmulas y de ciertos ritos es posible penetrar" (7).

La palabra actúa al modo de una categoría, posibilitando la accesibilidad a los diferentes modos de lo real, que, de otro modo, quedarían ignorados si no se les nombrase. Es, pues, la palabra un medio de entrar en la realidad, de tratar con ella, de hacerla inteligible: para ello, no es necesario que la palabra contenga la esencia de la cosa, bastará que sea clave o cifra, en el sentido otorgado por Fray Luis de León a los nombres, para que pueda ser aprehendido el ser de la cosa, no en su totalidad pero sí, al menos, en alguna de las formas con que se reviste. Es ésta, en cierto modo, la función del simbolismo propio de los poetas; por medio del cual queda abierto el acceso al ser, disponiendo y capacitando al hombre para habitarlo. Sólo mediante la palabra el hombre verifica la verdad del mundo, diciendo la palabra exacta con la voz justa; tal era, recuerda Zambrano, la expresión que daba cuenta de la verdad en la lengua sagrada del antiguo Egipto (8).

Es cierto que las palabras sirven para mostrar las cosas, pero también para situarlas en su propio lugar; siendo así, que la palabras adquieren el valor de categorías de relación por medio de las cuales las cosas del mundo pasan a formar parte de un orden, de una trama, de un juego de relaciones.

6 Zambrano, María; *"Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes", Algunos lugares de la pintura, Ed. Espasa Calpe (Alcanto), Madrid, 1989, p. 103. También en Obras reunidas, Ed. Aguilar, Madrid, 1971, p. 221-239.*

7 Zambrano, María., *art. cit, p. 104.*

8 Zambrano, María., *art. cit. p. 105.*

El mundo se abre, entonces, al hombre como un espacio de juego lingüístico. La función epistémica de los nombres no consistirá, desde este momento, sólo en desvelar, sino en disponer adecuadamente a los entes en el juego del mundo; restaurándose la raíz lógica de la palabra Lógos como orden, medida o proporción adecuada entre los entes. "El mostrar en el que la palabra se quebranta no es un remitirse a la cosa, sino que se trata más bien de colocar la cosa en la proximidad, en el cuadro de las regiones del mundo a que pertenece" (9).

Ese orden es también buscado por el hombre que siente la nostalgia, no sólo de su infancia, sino de un tiempo anterior a todo tiempo determinable. "Y saben lo que más cuesta que su pasión por las palabras es para devolverles su perdida inocencia, con lo cual la suya propia sería recobrada; en verdad, obtenida. Creyentes en la inmaculada concepción de la palabra, de la palabra inocente -Hölderlin- de pureza activa en que la pasividad se consume y el espíritu -nous poieticós- se consuma, la palabra en el orden de la creación, don o huella al menos de la única criatura inviolada, del fiat por ella pronunciado tras de haber respondido: Ecce ancilla" (10).

Para nombrar, aún de modo insuficiente, lo inexpresable del origen de todo, de acuerdo con la mística del hálito-soplo, se ha de reclamar una palabra que venga de dentro, de lo más profundo, tal y como nos muestra la Biblia en su primer libro; la mística del lógos se inclinó siempre a explicar la supuesta "creatio mundi" por la "productio mentis", y a identificarla como acción originaria de un espíritu infinito.

El 11 de Noviembre de 1623 escribe Böhme: "el hablar divino es un hálito del abismo y una divisibilidad de la voluntad eterna, un

9 Vattimo, G., *"El fin de la modernidad (Nihilismo y Hermeneutica en la cultura postmoderna)"* pag. 65.

10 Zambrano, María., *"Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes, oc., p. 109.*

desmembramiento de sí mismo. Un hablarse a sí mismo del que se ha originado la naturaleza y la vida creatural" (11). Acción profundísima esta del Lógos porque significa la propia constitución de Dios o el desarrollo de su esencia. Asistimos, pues, al espectáculo de un Dios exhalando, desde el abismo de su naturaleza, toda la multiplicidad del mundo; separando de su intimidad caótica las infinitas formas de los seres. La nada de su ser se abre, mediante su palabra, a la creación.

Hablar o pronunciar un nombre, acaso simplemente siluetearlo fónicamente, balbucirlo, en el seno divino es, en esta tradición que estamos considerando, exhalarlo, parirlo, conformarlo. La energía divina sale de sí en forma de lenguaje, de palabra proferida, de acción engendradora, dando lugar a todo cuanto existe. "Ese espíritu-palabra bulle en el interior de las cosas como foco de su energía sustancial. El nombre propio, el término de cada una lo traduce a la exterioridad y al tiempo. Y esta traducción de la sonoridad infinita y eterna de la nada en cada uno de sus sonos lingüísticos ordinarios en el espacio y el tiempo justifica, en su posibilidad, todo sentido y significado del lenguaje común, fundándolo allí donde obliga esta concepción universal de los orígenes" (12).

Escribir para María Zambrano, al igual que para Böhme, es una operación misteriosa y alquímica, consistente en hacer coincidir la dicción humana con ese Lógos primigenio que es acción pura, "libertadora del ser

11 "Se trata de la lógica de una acción infinita que es el todo. La ciencia melancólica del zapatero consiste en perseguir este plan secretísimo del universo, el gran misterio que se nos escapa, las reglas ocultas del juego de todo". Reguera, Isidoro., *oc*, p. 202.

12 Reguera, Isidoro, *oc*, p. 203.
 Vease, así mismo, Böhme Jacob., *Aurora*, Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu, Ed. Alfaguara, Madrid, 1979

oculto bajo el tiempo perdido" (13).

La mística española es heredera de esta secular tradición teofónica, siendo sus más ilustres representantes el santo carmelita y, muy especialmente, Fray Luis de León. En su obra *De los Nombres de Cristo*, el frayle agustino reclama para las palabras algo de lo que las cosas tiene en su esencia. Así, el nombre, al quedar adherido al ser de las cosas, debe hacer explícito su sentido, traduciendo a lenguaje humano la voz de Dios.

Los nombres vienen, pues, a cumplir una función nemotécnica; actuando como claves o puertas del sentido por las cuales el hombre penetra en el ser de las cosas, que de otro modo permanecería parapetado tras el silencio de la materia. Sin embargo, esta función locutoria de mostrar el ser por la palabra sería insuficiente, tal y como ya hemos advertido, si no se lograra, al mismo tiempo, poner en relación ese ser con el conjunto de los otros seres, reintegrándolos a la armonía del cosmos.

Fray Luis afirma que el sentido principal y originario del "verbum mentis" consiste en hacer que, a través de él, se haga efectiva la perfección de cada cosa; de modo que éstas, mediante el nombre que es imagen de su verdad, estén cada una de ellas en todos los demás y se armonicen entre sí. Lo que la mente lleva a cabo, en versión muy acorde con el Renacimiento, es una recreación, entendida no como simple reproducción de la creación primera, sino como cumplimiento de su sentido.

Para otorgar a los nombres este valor de cifra, que el agustino les concede, debe existir en ellos algo que recoja, ya sea como forma, figura o representación, algo del ser mismo de las cosas. "Lo que interesa destacar es que la verdad en sí de lo creado tiene una verdad propia para nosotros en la

13 Zambrano, María, *"Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes"*, en *Obras reunidas* p. 233.

imagen del nombre. También es el nombre ese modo de ser que puede captar nuestro entendimiento y luego puede hacerse voz y sonido dotado de significación.

Esto es especialmente relevante cuando la relación con el oyente pasa a primer plano, cuando el discurso se produce como acontecimiento, tal como ocurre en el diálogo" (14). La sustitución de los entes, que se opera mediante las palabras, está basada en la analogía que establece una relación de afinidad entre "el ser real y verdadero" y la voz que lo nombra; "el ser que le da nuestra boca y entendimiento", en palabras de Fray Luis de León.

La realidad se nos acerca mediante la palabra; su sonido desgarrar el silencio material penetrando en él; gracias a la voz el hombre se acerca a lo que calla, a lo que permanece sin ser oído. No obstante, no toda la realidad quedará albergada en el sonido que la palabra profiere; más allá de éste, en el quebrantamiento mismo de la palabra, la realidad se nos dará como efecto del silencio (15).

Las palabras, que nos acercan a la realidad, también nos invitan a perfeccionarla, a recrear su naturaleza; pero convendría no olvidar que ese proceso de perfección, hacia el que tiende todo lo existente, ha sido comunicado al cosmos por el propio Lógos, debiendo, para ello, sustanciarse

14 Paredes Martín, M^a., "Perpetua Metaphora de Fray Luis de León", en Fray Luis de León. *El fraile, el humanista, el teólogo*, Ed. Escorialenses, Salamanca, 1982, p. 922

15 Podemos afirmar que en cierta medida el quebrantamiento de la palabra hace aparecer al ser como el darse de la cosa misma, pero de una manera paradójica ya que el ser no se da como algo que está simplemente contenido en la palabra, sino como algo anterior a ella y acaso, tal y como asevera Heidegger, como efecto del silencio. (*Unterwegs Zur Sprache*).

La tradición teofónica también se enfrentó a la dimensión abismática de la realidad de Dios ante la imposibilidad de recluir en un único nombre todo su misterio.

o encarnarse, tal y como se recoge en la tradición cristiana. Es, pues, este Lógos el que se ha dado al mundo nombrándose mediante su creación, hasta el punto de que todo cuanto existe, aunque se presente enigmático e inefable para el hombre, es expresión de los diversos modos por los cuales el Lógos se dice.

En el nombre de cada cosa, pero también en el silencio de lo que calla, en lo que, aún comprendiéndose dentro de cada nombre, permanece indecible.

El hombre ha de proseguir, pues, la acción del Lógos, nombrando para dar sentido a cuanto existe, y anhelando aprehender en ello la difusa imagen de la divinidad.

Fray Luis de León evidenció el dilema que se le plantea al hombre al pretender encontrar el nombre que pueda dar cuenta de la imagen de Dios. No hay un nombre propio para designar a Dios; en su caso, la analogía, sobre la que parece descansar esta tradición teofónica, se rompe. No hay distinción posible entre ser real y ser nominal, porque es el mismo Ser el que se nombra; no hay, pues, mediación alguna. En la voz de Dios está contenida su realidad, pero esa voz es irrepresentable.

Llegamos, entonces, al límite de esta tradición que coincide con el silencio de la palabra, y que supo ver acertadamente Fray Luis: "Siendo Dios un abismo de ser y habiendo de ser el nombre imagen de lo que nombra, cómo se podía entender que una palabra limitada alcanzase a ser imagen de lo que no tiene limitación (...)" (16).

Lo que se deduce de las palabras de Fray Luis es que cualquier nombre resultará siempre inadecuado para nombrar a Dios, aunque todos los nombres

16 Fray Luis de León., *Obras Completas*, B.A.C., Madrid, 1951, "De los nombres de Cristo", p. 405.

coadyuven para significar esa realidad abismática. "Y así a Dios, si nosotros le ponemos nombre, nunca le pondremos un nombre entero y que le iguale, como tampoco le podemos entender como quien él es entera y perfectamente, porque lo que dice la boca es señal de lo que se entiende en el alma" (17).

El nombre de Dios, podríamos concluir, no revela a Dios. En ese apuro silencioso, cuando el espíritu calla de tanto cuanto tiene que manifestar, no vale ningún idioma, a menos que se invente algo de veras novísimo. Imagínese al hombre en ese estado de enmudecimiento: ni su santidad, ni su virtudes, ni sus maravillosas experiencias vendrán en su ayuda.

Pero el alma, como enseña Zambrano, es capaz de acercarse a un nuevo decir.

Esta concepción mística del nombre va entrañar que la objetividad básica del lenguaje referido a contenidos del mundo será reemplazada por una "metáfora general" en la cual la constitución de los campos semánticos sirva a los fines de una dialéctica ascendente y descendente entre lo divino y lo humano, entre lo espiritual y lo material. Así, el sentido literal del nombre hará referencia a la cosa significada, pero en su sentido espiritual las cosas se convierten en signos de otras cosas, "Cada nombre es un itinerario que no termina en sí mismo, sino que sobrepasa el límite gramatical para ascender al plano ontológico. Es también un itinerario que descansa en la tensión latente de un discurso a la vez simbólico y, en algunos casos, paradójico" (18).

Ese es el itinerario que habrá de transitar la razón poética, al querer dar cuenta de la palabra sagrada, velada, "en el sentido de que ha de ser cuidada, guardada. La palabra inocente que no puede dejar su velo, no invita a ser despojada de él. En la palabra que se busca no hay reclamo alguno para ser

17 Fray Luis de León, *NC, Oc.* pp. 405-406.

18 Paredes Martín, *Mª del Carmen.*, *Art. cit.*, p. 926.

buscada; tan solo su ausencia insustituible, ese punto incolmable en el centro de todo, determina su búsqueda. Palabra originaria, nunca se puede dar, más toda palabra dada viene de ella. (...) Más la palabra velada es ya una manifestación de la palabra perdida" (19).

María Zambrano confiesa que, antes incluso de que encontrara una formulación adecuada para la palabra, se sintió desde un principio sostenida por ella. La sentía, dice nuestra pensadora, sobre todo como una circulación, como un hálito que circunda y habita todo cuanto existe; todo la miraba, todo salía a su encuentro, todo se le revelaba: "la palabra naciente porque yo vivía, sentía nacer la hierba, el polvo mismo, las sombras; todo estaba naciendo y todo crecía" (20). Asistimos, gracias a este testimonio, a la ofrenda de la palabra que todo vivifica, que nace y hace nacer. La vida humana es el albergue propicio de la palabra; sólo la vida puede dotar a la palabra de corporeidad, prestándole el sonido de su voz. Es el hombre quien, al transformarse en testigo, escucha la armonía de las esferas y recita su música en la poesía o el canto.

A menudo ha pretendido el hombre usurpar el poder de la palabra, que no es sino semilla del Lógos, cayendo en la tentación de querer hacer suyo lo que nombra. Ocurre entonces que, al pretender apropiarnos de la palabra, ésta cae en las redes del lenguaje y la palabra, finalmente, se condena (21).

El error, propio de los lenguajes realistas, ha consistido en pretender

19 Zambrano, María., "Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes", *Oc*, p. 110.

20 Zambrano, María, "Voz y Textos", *Introducción y selección de textos por Jesús Moreno, Voz de María Zambrano y lectura de sus textos por Javier Sádaba*, MEC, Madrid, 1982

21 Conviene aclarar que María Zambrano se refiere al uso instrumental del lenguaje mediante el cual el objeto enunciado y el sujeto que lo enuncia quedan apresados en el mismo acto locutorio. Por ello, afirmará la pensadora malagueña que la conciencia es el límite, el encierro, la limitación de la palabra en su trascender.

fijar aquello que por su condición carece de lugar donde albergarse. "La palabra que se va y que vuelve, como algo que no puede ser propiedad jamás de nadie ni de uno solo, sino de todos, ni de un tiempo ni de un instante, la palabra que se va, que se marcha, que vuelve" (22).

Olvidando la condición alada de la palabra queremos reducirla a simple traducción convencional de lo que se ha formado naturalmente en la representación mental. El lenguaje, así concebido, ya no es lo que, según Heidegger, era en los albores del pensamiento presocrático: el medio en el que el ser y el hombre acontecen mutuamente. El lenguaje, nos dirá Zambrano, entrega las palabras al sacrificio de la comunicación, pero las despoja de su poder de comunión.

La filosofía racionalista consideró que el hombre podía conocer la realidad "naturalmente", aprehendiéndola en el interior de su conciencia.

Desde esta perspectiva gnoseológica, la función de las palabras no podía ser otra que la de mera traducción o expresión sonora de lo ya conocido. La realidad quedaría, de este modo, objetivada por su mera conceptualización. Esta ha sido la función que, tradicionalmente, se le ha otorgado al lógos de la metafísica.

El uso enunciativo del lenguaje encontraba, pues, su justificación en la arrogancia intelectual de creer que la realidad no podía ser esquiva a la razón del hombre; hasta el punto de que algunos pensadores llegaron a poseer una fe ciega en el progreso ilimitado del conocimiento.

La instrumentalización del lenguaje, operada por la filosofía y las ciencias, hará del hombre un mero observador, de tal modo que al hablar se limitará a denotar objetos y, por extensión, a señalar al mundo como objeto.

La consecuencia de todo ello será que la reducción instrumental del lenguaje nos llevará a la reducción explicativa del mundo; el lenguaje se convertirá en medio de expresión para descender, más tarde, al nivel de un simple medio de presión. Esto ocurre en el razonamiento discursivo, donde el lenguaje funciona como signo, como instrumento, por medio del cual se pretende restituir, del modo más unívoco posible, lo real percibido en su estado de naturaleza y, por tanto, ajustarse a ello como a una norma. Se hablará, pues, de un lenguaje que sólo cobra sentido cuando describe el mundo.

De algún modo, Wittgenstein lo enuncia en el *Tractatus* al pretender "colocar al hombre allí donde éste diga sólo lo que se puede decir y se calle ante lo que sabe que no se puede decir. Lo que se puede decir sólo tendrá sentido dentro de las categorías lógico-lingüísticas que se reflejan en el lenguaje cuando éste se refiere al mundo. Una vez delimitadas las fronteras de lo que se puede decir sabemos ya que nada más se puede decir" (23). Bien es cierto que con este uso del lenguaje denotativo se instaure un límite, pero que no debe entenderse sólo en sentido restrictivo, sino como apertura a un modo de sabiduría que "ve la oscuridad".

Tenemos, pues, que reconocer que la razón, apegada a cultivar discernimientos, ha olvidado la unidad que resde en todo lo que el hombre

23 *"Nuestro lenguaje, construido sobre todo para la función informativa, reduce a ésta cualquier otro tipo de expresión. Se da algo así como una teologización del lenguaje. En el antiguo, por el contrario la magia quedaría indefinida, en el aire y sus efectos no tendrían que ser tan dañinos como lo son en el nuestro. En nosotros, en fin, la magia al estar reprimida al suponerse que esta dominada y desechada su operatividad, sería real pero no reconocida con lo que acabaríamos, paradójicamente, en su justificación; es decir, se disimula lo que produce la magia y se afirman, como científicos, sus resultados. Fue Freud, de modo especial el que puso en contacto el embuste-ilusión con el deseo. Si desplazamos, por tanto, el autoengaño de la mente a la voluntad (...) hay que decir que si en el primitivo esa voluntad es mas adireccional y, por tanto, más inocua, en nosotros se ha vuelto más dura y represora. Se la sitúa como conocimiento verdadero eliminando, así, la sabiduría del silencio". Sádaba, Javier., *Lenguaje, Magia y Metafísica. (El otro Wittgenstein)*, Ed. Libertarias, Madrid, 1984, pp. 63-70.*

crea con la palabra.

La poíesis, en definitiva, que "es expresión y creación a un mismo tiempo, en unidad sagrada" (24).

¿Podrá el lenguaje volver a sacralizarse, podrá la razón contagiarse de la poesía, del Lógos, para llegar a ser razón naciente y mediadora? María Zambrano pretenderá salvar a la razón, restaurando en ella el soplo de la emoción poética; sólo una palabra mediadora entre la razón y la vida logrará la síntesis entre lógos poético y lógos filosófico, que parecían definitivamente irreconciliables; y, para ello, habrá de ahondarse en la raíz común de la que ambos reciben su alimento.

Esa raíz es el fondo sagrado, oscuro, la ultimidad misma de lo real, en palabras de Zubiri, que se hace asequible al hombre por la palabra. "El místico desciende a esos ínferos y emerge de ellos gracias a la palabra. La palabra es el puente tendido entre lo místico y lo racional. (...) Será la palabra, el Lógos, el que ponga rostro a ese sentir emergente de las cosas y lo torne humano" (25).

Conviene, sin embargo, aclarar que la palabra que ha de decir lo espiritual ha de estar ella misma espiritualmente entretejida. Pues con dificultad, nos dice San Juan de la Cruz, se dice algo de la sustancia del espíritu si no es con entrañable espíritu. La escritura zambraniana comparte esta fertilidad de la palabra, común a místicos y poetas.

"Como sus objetos, la palabra de María Zambrano, está, a sí mismo. oculta: es un germen o una semilla, una latencia, que habrá de manifestarse,

24 Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 45.

25 Ortega Muñoz, J.F., "Fenomenología y poética en María Zambrano", en *Philosophica Malacitana*, Vol. II, Málaga, 1989, p.172.

en efecto, pero que ha de hacerlo sólo como revelación" (26).

Es, pues, lógico suponer que hay otra palabra que constituye al hombre; palabra que rehuye el uso instrumental, aquella que, como dirá Valente, no hablamos, "la que habla en nosotros y nosotros, a veces, trasladamos en el decir" (27). Decir poético, pues, sólo los poetas parecen fiadores de la palabra; ellos saben que la realidad está envuelta en los nombres y que sólo mediante el esclarecimiento de éstos se puede dar cuenta de aquella. En cada nombre la realidad late y se patentiza a un tiempo; revelar esa consonancia entre lo oculto y lo manifiesto será la finalidad propia de la acción poética. Ese es el sortilegio que operan los nombres, el valor mágico de la palabra que ha sido desechado de nuestro lenguaje al suponérsele carente de operatividad. Esta es la alquimia de la palabra de la que habla Zambrano; palabra que es activa, sutil, sabiamente creadora y destructora, "en busca de una forma en la que fysis pueda ser contemplada". Palabra que adopta la figura de la llama, de "la llama en el agua, de la llama agua, del agua luz" (28). Esta es la palabra sobre la que se edifica la razón zambraniana, y que hace suyos los recursos propios de la transposición poética: la metáfora y el símbolo.

La inmensidad de la palabra poética se corresponderá con la inmensidad de ese ser "que es la palabra derramada en múltiples modos de aparición y de transcendencia. Y se nos hace más inteligible el que la figura de un animal real o inventado, de una flor, de una palabra, de las constelaciones y de los astros; en suma, de criaturas de los tres reinos de la naturaleza, hayan regido como

26 Sánchez Robayna, Andrés., "En el texto de María Zambrano", en *La luz negra*, Ed. Júcar, Madrid, 1986, p. 117.

27 Valente, J.A., *Oc*, p. 62.

28 Zambrano, María, *De la Aurora*, pp. 101-102.

Vease así mismo "Palabra y lenguaje, en *La razón en la sombra*, selección de textos de María Zambrano, edición a cargo de Jesús Moreno Sanz, Ed. Siruela, Madrid, 1993. pp.122-144.

símbolos, como enigmas a descifrar, como heraldos, pues que todo ello quiere decir que han sido vistos y sentidos, tratados como palabras. Lo que nada extraño se nos aparece si recordamos que según el relato sagrado del Génesis, la creación de todo lo visible e invisible tuvo lugar por la palabra divina *Fiat lux*" (29).

María Zambrano trata de hacer habitar la palabra en la comarca de lo absoluto; procurando abrir los entes hacia la trascendencia que hace manifiesta el lenguaje, tal y como acertadamente ha sabido ver Pere Gimferrer. Nos hallamos, pues, al adentrarnos en la obra de nuestra pensadora, ante el método de un vivir poético.

"Hemos hablado, dice Gimferrer, de escritura más de hecho nos movemos aquí, quizá casi siempre, en la zona que precede a la palabra. (...) Sentimos que cuanto aquí se nombra, un bosque, esta o aquella figura mitológica, la distante claridad lunar, los cielos vastos, el central corazón irradiador, no es designado como un dato del que disponemos ya, como una cosa dada, sino como algo que debemos aprender a nombrar; estamos ante el lenguaje, es decir, que debemos descubrir el lenguaje; dar a las cosas su nombre, no un nombre convenido, sino el que irreductiblemente nos procura la operación de tratar de nombrarlas. Esta operación es la del conocimiento, operación del pensador y del poeta. (...) Aprendemos a nombrar y, nombradas por primera vez las cosas, tal vez en este nombre reside el conocer: poetizar verdadero, que en la belleza iluminadora de la palabra halla

29 *"Y así todas las modalidades de la luz de conocemos podrían encerrar o ser aptas y aún dadas a que la palabra a ellas adecuada se muestre. Y sucederá igualmente con las del sonido. Ya que a lo menos pueda creerse que en el universo creado todo vaya de algún modo en busca de la palabra, que sería, en último y primer término, aquello que lo hizo nacer; que todo lo nacido, pues, tiende hacia ella. Y que las cosas que el hombre hace vayan doblemente en búsqueda de la palabra". Zambrano, María, "Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes", Oc, pp. 113-114.*

la trascendencia de las imágenes que revelan el confín del ser" (30).

El estilo literario de Claros del Bosque y De la Aurora, obras en las que la expresión poética es más rica, sin que se nos escape la plasticidad y armonía de textos como Antígona y Diótima de Mantinea, se definen por el predominio de un lenguaje figurado en el que las imágenes se convierten en adecuados medios de iluminación poética. En sus obras las imágenes no son ornato sino la consecuencia lógica de una verdadera necesidad expresiva. Cuando la palabra signo no basta para decir lo que bulle en su interior, las imágenes surgen como una nueva posibilidad del lenguaje, o quizás, "como un retorno a lo que hay en él de originario y nunca agotado" (31).

Estas palabras de Celaya concuerdan con las de María Zambrano cuando, al comienzo de su obra Claros del Bosque, confiesa que no son signos lo que se vislumbra en el claro, sino un "algo" donde lo que significa y lo significado es uno y lo mismo. Por tanto, asistimos en la prosa zambraniana al descubrimiento y uso de contenidos expresivos no meramente referenciales sino, más aún, simbólicos.

Las palabras no pueden ser, por tanto, un simple asidero, un mero

30 Jim Ferrer, Pere., *"En la morada del lenguaje", María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, 1982, pp. 242-244.

31 Celaya, Gabriel., *"La poesía de vuelta de San Juan de la Cruz", En torno a San Juan de la Cruz, a cargo de José Servera Baño*, Ed. Júcar, Barcelona, 1987, p. 95.

"La vida humana se alimenta durante épocas enteras de imágenes sagradas que encierran lo insequible por el momento. Porque la imagen sagrada contiene una fuerza que el hombre no puede soportar. Y el verdadero crecimiento histórico es aquél que forja una imagen sagrada o aquel que la destruye, liberando la fuerza en ella contenida; revelando lo que yacía oculto para llevarlo a existencia, a realidad. Y la liberación de la esencia oculta en la imagen sagrada sólo se realiza por la pasión, por el padecimiento de alguien, que sin saberlo se atreve a vivir esa imagen, a serla, verificando la identidad de su esencia" Zambrano, María., *"Eloísa o la existencia de la mujer"*, Sur (Buenos Aires), 1945, n° 124, febrero. Recopilado en Rev. Anthropos, p. 84.

instrumento que nos faculte para etiquetar o designar a lo que esta ahí, en frente; no es tampoco un medio para exhibir lo que se presenta por sí solo; al contrario, es la palabra la que otorga la presencia, el ser desde el que algo puede aparecer como ente. Este es el sentido de la palabra poética y la razón por la que mística y lógos poético convergen en la sustancialidad de la palabra. En aquellas, que como recuerda San Juan de la Cruz en la Subida, al ser impresas por Dios al alma causan un efecto vivo y sustancial en ella. "De manera que, aunque es verdad que toda palabra sustancial es formal, no por eso toda palabra formal es sustancial, sino sólomente aquella que imprime sustancialmente en el alma aquello que ella significa; (...) Porque el dicho de Dios y su palabra, como dice el sabio, es lleno de potestad, y así hace sustancialmente en el alma aquello que le dice" (32).

32 *San Juan de la Cruz., Oc. Subida cap. 31, p. 572.*

Capítulo 8.- El silencio de la palabra.

Vivimos dentro del acto del discurso y, sin embargo, no podemos pretender reducir toda nuestra realidad intelectual o emocional a esa matriz verbal; hay acciones de nuestro espíritu que requieren para su manifestación una estructura sonora no lingüística, o bien, se enraizan simplemente en el silencio. Es, en este último caso, cuando nos vemos obligados, para lograr su interpretación, a incurrir en las paradojas propias de lo inefable; ya que, por un lado, esa silenciosa manifestación del espíritu expresa la limitación, la insuficiencia propia de nuestro lenguaje y, por otro, abre al hombre el horizonte de una indefinida posibilidad. Tiene, pues, el silencio, tal y como aquí lo estamos considerando, el carácter de un límite.

Lo que parece indudable es el hecho de que en los últimos tiempos hemos asistido a un resquebrajamiento de la palabra que tiene, no obstante, antiguos precedentes tanto en la tradición mística occidental como en las viejas sabidurías orientales. En estas tradiciones el acto contemplativo exige, de algún modo, el abandono de la palabra. Sólo al derribarse las murallas de la palabra se puede acceder a un entendimiento total e inmediato. "Cuando se logra ese entendimiento, la verdad no necesita sufrir ya las impurezas y fragmentaciones que el lenguaje acarrea necesariamente". No tendría, por ejemplo, esa visión que adecuarse a la concepción lógica y lineal del tiempo que impone la sintaxis. "En la verdad última, pasado presente y futuro se

abarcan simultáneamente" (1).

Pero no basta sólo con reconocer la imposibilidad del lenguaje para acceder a esa verdad última, que parece reclamar para su desvelamiento una palabra perdida, una palabra de verdad sobre la que se articulase todo el lenguaje humano (2); el silencio pone, a su vez, de manifiesto el hecho de que si pretendiésemos habitar sólo dentro del régimen del lenguaje, el habla humana se precipitaría en una muchedumbre de palabras sin eco alguno, sin posibilidad, tan siquiera, de respuesta. En ese régimen el silencio habría sido desalojado de la palabra y serían éstas las que pretenderían ocuparlo todo. Un mundo, es cierto, descifrado mediante el artificio de los signos lingüísticos, representado; pero no propiamente mostrado; es decir, hecho presente al

1 Steiner, George; *"El abandono de la palabra"*, en *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona, 1982, pp. 34-35.

"El Koan zen -conocemos el sonido de dos manos que dan palmas: ¿cuál es el sonido de una sola?- es un ejercicio de verdaderos principiantes en el abandono de la palabra.

La tradición occidental sabe también de trascendencias del lenguaje hacia el silencio.

El ideal trapense se remonta a abandonos del habla tan antiguos como lo de los estilistas o los Padres del desierto. San Juan de la Cruz expresa la austera exaltación del alma contemplativa al romper las ataduras del entendimiento verbal común". Steiner, oc, p. 35.

2 *"La palabra de verdad es la palabra perdida, que es el vacío en torno del cual se articula todo el lenguaje humano. La palabra de verdad así sería el instante de la epojé entre una palabra y otra palabra. (...) La perdida palabra de verdad, pues, en el instante de la epojé del silencio engendradora de todo lenguaje, lo que misterioso y místico sólo es en el sentido estricto de la palabra <<myo>> - mudez en el centro de todo hablar. El inicio, pues, se da como epojé, como instante de la epojé de uno y otro, y por eso siempre queda perdido, imposible de recuperar porque nunca llegó a ser otra cosa que interrupción, pausa. Instante de discontinuidad en el centro de toda continuidad, discontinuidad engendradora de continuidad".*

Poppenberg, Gerhard; "Prefacio al inicio. El pensamiento auroral de María Zambrano", en Philosophica malacitana, vol IV, Málaga, 1991, p. 227.

hombre (3). El lenguaje es, pues, la figura, el armazón lógico de los hechos que configuran el mundo; pero el lenguaje, al menos en su uso denotativo, no proporciona ningún acceso a esta auténtica pulsación del ser; al menos a aquello que pudieramos considerar la verdad viva (4). El propio Wittgenstein lo reconocía, a propósito de su *Tractatus*, en una carta dirigida a su amigo Ludwig Ficker, fechada a finales de Octubre o principios de Noviembre de 1910: < < Mi obra tiene dos partes: la que aquí ha sido presentada y todo lo que no he escrito.

Y es precisamente esta segunda parte la que más me importa > > .

La palabra despojada del silencio olvida la palabra de la que brota; pretende fijar la realidad relegando al silencio a todo aquello que, por su condición, es inexpresable.

En un bello artículo del año 1967, publicado en la revista *Asomante* de Puerto Rico, habla Zambrano de los dos polos del silencio; es decir, de la positividad del silencio que crea la palabra, convirtiéndose en condición de toda desvelación o descubrimiento; permitiendo que la palabra, inspirándose en el silencio, nos haga presente el mundo; y, también, de su negatividad,

3 *"Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se muestra a sí mismo; esto es lo místico".*

Wittgenstein, Tractatus, 6.522. Alianza, Madrid, 1979, p. 203.

4 *"Es como si al irme involucrando en la literatura, hubiese utilizado todos los símbolos posibles sin haber penetrado realmente su significación. Ha dejado de tener cualquier significación vital para mí. Las palabras han matado a las imágenes o las está ocultando. Una civilización de palabras es una civilización perpleja. Las palabras crean confusión. Las palabras no son la palabra. El hecho es que las palabras no dicen nada, si lo puedo expresar de ese modo... No hay palabras para la experiencia más profunda. Cuanto más trato de explicarme a mí mismo, menos me comprendo. Por supuesto, no todo es indecible en palabras, solamente la verdad viva". Fragmento del diario de Ionesco, citado por Steiner en "Privacidad del habla", *Lecturas, obsesiones y otros ensayos*, Alianza, Madrid, 1990, p. 518.*

cuando el silencio se ejerce coactivamente sobre la palabra, como expresión de poder. Pero, en verdad, en este último caso son ciertas palabras, determinados discursos, los que pretenden silenciar otras voces.

Imponer el silencio, en estos casos, supone impedir que el propio silencio hable. Pretender, pues, acabar con el silencio supone querer abarcarlo todo de una vez para siempre; son las palabras contenidas en las proclamas de los poderosos, en los lenguajes totalitarios.

El olvido de la palabra perdida, del lógos primigenio, ha llevado al hombre a querer suplantarle. Y, así, nos dice nuestra pensadora, el hombre no rechaza el poder de esa palabra, de ese saber absoluto inmerso en el lógos; antes bien, lo postula "ya que lo necesita, ya que con él tendría el dominio sobre todas las demás presencias, cuya manifestación conocería y aún dictaría, que es lo que apetece" (5).

El silencio viene, por tanto, a hacer explícita una imposibilidad, aquella que reconoce la incapacidad de crear con la sola palabra; el hombre al pretender arrogarse el Fiat del Creador se ha limitado, simplemente, a reduplicar la creación, reproduciéndola en el interior de su mente. Desde esta perspectiva la palabra pierde su vitalidad para transformarse en un espejo en el que se refleja un mundo deformado.

Palabra, pues, superpuesta que desea encubrir o suplantar la presencia del lógos.

5 Zambrano, María, "La palabra y el silencio", en *Asomante*, San Juan de Puerto Rico, octubre-diciembre, 1967. Recogido en *Rev, Anthropos*, marzo-Abril, Barcelona, 1987, p. 116.

Entresacamos, así mismo, de este artículo el siguiente fragmento por creer que expresa adecuadamente el sentido de nuestro comentario: "Condensa el silencio y lo rompe violentándolo con palabras que van cargadas con la pretensión de ser una, una sola palabra que acabe con todas las demás, y aun con el silencio mismo, ocupándolo de una vez para siempre".

Busca, pues, el hombre dictar la presencia del ser, "más este dictado únicamente en el silencio positivo puede producirse" (6). Sólo entonces la palabra quebrada por el silencio nos remite al ser, al orden del mundo al que la propia palabra pertenece. "El quebrantarse de la palabra hace aparecer el ser como el darse de la cosa misma, pero de una manera paradójica ya que el ser no se da como algo que está más allá de la palabra, como algo anterior a ella e independientemente de ella, sino que se da como < efecto de silencio >". Heidegger no pierde de vista lo que la fenomenología concibe como un encuentro con la cosa misma, sólo que lo ve como un efecto de silencio. Tener acceso a las cosas mismas no significa tratarlas como si fueran objetos sino que es encontrarlas en un juego del naufragio del lenguaje en el que el ser experimenta ante todo su propia mortalidad" (7).

También nuestra pensadora afirma que la verdad necesita de un gran vacío, de un silencio donde pueda aposentarse, sin que ninguna otra presencia se entremezcle con la suya desfigurándola (8). El fundamento de esa verdad pertenece a la zona silenciosa de lo inexpresable, y sólo podría dársele alcance en una "dimensión no separadora, más allá de la palabra" (9).

El silencio, que constituye un límite, es, a sí mismo, una invitación. María Zambrano se atreverá a traspasar la frontera de lo decible, de lo

6 Zambrano, M; *art. cit.*, p. 116.

7 Vattimo, Gianni; *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987, p. 67. Vattimo alude a la obra de Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (1959), traducción italiana de A. Caracciolo y M. Caracciolo Perotti: *In cammino verso il linguaggio*, Milán, Mursia, 1973. Ese efecto de silencio es lo que Heidegger llama "Gelaut der Stille", "El sonido del silencio".

8 Zambrano, María, *Hacia un saber sobre el alma*, p. 126.

9 Maillard, Chantal; "Ideas para una fenomenología de lo divino en María Zambrano", en *Rev Anthropos*, n° monográfico 70-71: María Zambrano. Pensadora de la Aurora, Marzo-Abril, Barcelona, 1987, p. 126. Véase a sí mismo: Ortega Muñoz, "Fenomenología y poética en María Zambrano", *Philosophica Malacitana*, Vol II, pp. 177-178.

lógicamente expresable, en aras de una razón poética; para ello deberá contar con los recursos que le brinda la propia inefabilidad. Sólo estos recursos, cercanos al misticismo, posibilitarán la fe y el sueño creador de la poesía, <<la sabiduría del silencio>>.

La inefabilidad dará lugar, en ocasiones, a la ruptura de las condiciones lógicas dentro de las cuales se sitúa el discurso y así, por ejemplo, San Juan de la Cruz llevará a cabo la imposible superposición de contrarios en un mismo sujeto para mostrar cuán violenta, cuán total y clamorosa es esa ruina del conocer. Denegando así, afirma Baruzi, en el trasunto de su experiencia, su básica formación doctrinal; y la destructura atribución de contrarios en un mismo sujeto le sirve de aniquiladora fórmula de expresión de lo inefable (10).

Pero no sólo la cancelación del principio de identidad, sino también, el balbucir será un recurso estilístico de quienes, como Zambrano, se adentran en ese terreno de lo indecible. Del no saber vine el balbucir, el estar embebido, en <<tenebrosa nube>>.

Son los efectos del entender no entendiendo, de esa ignorancia con la que se trasciende toda ciencia. El santo carmelita ha condensado los medios expresivos de la vaguedad y la ignorancia, así como de la trascendencia que nos invade, en esas Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación: Entréme donde no supe,/y quedéme no sabiendo,/toda ciencia trascendiendo. A su vez, nuestra pensadora se pregunta si no será <<ese no sé que>> la señal de identidad propia de toda criatura; su lugar natural, su atmósfera. "La Aurora misma balbucea, al par que todas las criaturas, un reino de luz y color, de espacios no habidos, de tiempos poblados por no se sabe qué" (11).

La propia inefabilidad reclama un intelligere incomprehensibiliter, ya

10 Baruzi, *oc*, pp. 289-290.

que la forma de ese decir remite esencialmente al indecible en que se funda.

Empieza la palabra del místico o del poeta en el punto o límite extremo en que se hace imposible todo decir. "Postula un imposible, decimos, la palabra del místico. Pero también decimos que tal es, y no otra, la raíz última o cierta de la palabra poética en cuanto decir de lo imposible, de lo indecible, que lleva la palabra a su tensión máxima -arco infinitamente tendido que contiene su flecha y su blanco- al forzarle a decir en su misma precariedad, y sólo ella la imposibilidad del decir" (11).

Como en el Cántico, la palabra de María Zambrano se resiste a la fijación del sentido, hasta el punto de que los elementos más triviales del significante, más aún las imágenes de las que está plagada su obra, son portadores de una sobrecarga semántica que los desborda. Es un lenguaje polivalente en su significación y discontinuo en su formalización; emerge de él una equivalencia de lo contradictorio o paradójico y no una equivalencia de lo idéntico. De lo que se quiere hablar no es algo que pueda ser fácilmente albergado en un término, por el contrario es algo que carece de término; es el suyo un lenguaje que se entreteje como la narración de una experiencia luminosa que, tal y como asevera Ramón Xirau, se dirige al aparecer visto, no como apariencia, sino como aparecer (12).

"Parece natural que toda locución explicativa o declarativa o de continuidad argumental se quiebre en el preciso punto en el que trata de reducir o retrotraer al sentido lo que por naturaleza le excede, lo que sólo o precisamente se produce en el exceso del sentido. < <Excessus mentis> >, estados de conciencia dilatada, que no cabe abreviar, pues sólo existen en su

11 Zambrano, María, *De la Aurora*, p. 78.

12 Valente, J.A; *"Verbum absconditum"*, en *Variaciones sobre el pájaro y la red*, p. 203.

natural anchura" (13). Por tanto, el recurso a la inefabilidad debe entenderse no como una trivial manifestación de impotencia, sino como una experiencia lingüística del límite. Así, cuando San Juan de la Cruz, en sus comentarios a la Llama, logra analizar altísimos estados místicos casi no desea ya dar con una traducción verbal para que <<no se entienda que aquello no es más de lo que se dice>>, añadiendo que <<el propio lenguaje es entenderlo para sí y sentirlo y gozarlo y callarlo el que lo tiene>>.

Se trataría, pues, de narrar esa experiencia desde el propio silencio de la palabra, anterior a cualquier manifestación verbal, sin que hubiese sido todavía circunscrita al cerco del discurso. La palabra vendrá luego, cuando el místico sienta el deseo de comunicar lo vivido, pero siempre precedida y como envuelta por su inefabilidad originaria.

Paralizado por el hiato que existe entre la naturaleza de su contemplación y las <<heladas generalidades del habla>>, el poeta o el místico caen en el silencio. Ese mutismo puede ser leído como demostración de los límites de la palabra; pero, también, como constatación de una profundidad difícilmente expresable mediante signos. Es ese fondo estable, al que se alude con el término *Einfühlen*, que ha de concebirse como reino de comunión.

Ya anunciaba Abenarabí que no alcanzaría el grado supremo de la contemplación quien pretendiese llegar a él a través del mundo. Y Molinos advertía que ese camino de contemplación era de pocos puesto que supone la muerte de los sentidos y no son muchos los que así quieren vivir; sólo aquellos que se recogen en el interior de la soledad y de su silencio podrán recorrerlo: "Tres maneras hay de silencio. El primero es de palabras; el segundo, de deseos, y el tercero, de pensamiento. En el primero, de palabras,

13 Xirau, R; *"María Zambrano: En torno a lo divino"*, *Philosophica Malacitana*, Vol IV, 1991, pp. 263-269.

se alcanza la virtud; en el segundo, de deseos, la quietud; en el tercero, de pensamiento, el interior recogimiento. No hablando, no deseando, no pensando, se llega al verdadero y perfecto silencio del místico, en el cual habla Dios con el ánima, se comunica y le enseña en su más íntimo fondo la más perfecta y alta sabiduría" (14). Nombra con frecuencia Zambrano a Miguel de Molinos y es este escritor en el que acaso pueda observarse con mayor nitidez lo que ella llama el desierto de la palabra.

"En el texto sin paréntesis, sin puntos suspensivos, sin subrayados, adquiere transparencia y fluidez precisamente a partir de una particular sintaxis sobre fondo desértico, sobre un claro o un vacío" (15). Pero esta vía interior dió, curiosamente, lugar a la más valerosa afirmación de las cosas y de las criaturas; partiendo humildemente de la inefabilidad de la experiencia íntima se consigue uno de los grandes triunfos del hombre sobre el lenguaje. Todo un orbe, en palabras de Jorge Guillén, se alzaría dentro del alma en la mayor plétora de intimidad que se haya sentido.

14 Valente, J.A; *"Verbum absconditum"*, oc, p. 216.

Y en otro artículo, que lleva por título "Sobre la lengua de los pájaros" en clara alusión a un texto del Corán (Azora XXVII, 15), expone que esa palabra mística o poética, de la que hablamos, lo es del límite, del borde o de la inminencia, "la palabra poética no es propiamente el lugar de un decir, sino de un aparecer. El poema, al igual que el Señor del Oráculo, no dice, no afirma ni niega, sino que hace signos; significa, pues, lo indecible, no porque lo diga, sino porque lo indecible en cuanto tal aparece o se muestra en el poema, lugar o centro o punto instantáneo de la manifestación. Por eso el poema, la palabra poética o el lenguaje poético no pertenecen nunca al continuum del discurso, sino que supone su discontinuidad o su abolición radical. Y de ahí que sea propio de la palabra poética quemarse o disolverse en la luz o en la transparencia de la aparición.

Lugar el poema donde se cumple la nostalgia de la disolución de la forma, donde el lenguaje queda en suspenso (un no sé que quedan balbuciendo), detenido o deslumbrado por lo que en él se manifiesta, y donde, junto con el lenguaje, entran en su disolución las nociones de espacio, tiempo o la noción del sí mismo o del yo". oc, p. 241.

15 Molinos, Miguel de; *Guía Espiritual*, Espasa Calpe, Imprenta de Galo Sáez, Madrid, 1935, Lib, Iº, cap, XVII, (129) p. 65.

Ahora bien, una vez que se trata de establecer un modelo de lenguaje, el silencio es, a todas luces, un callejón sin salida. Debemos, por tanto, buscar una solución que pase inevitablemente por la creación de un nuevo lenguaje, tal y como han pretendido los novísimos de todas las vanguardias literarias; o bien, dotar al lenguaje ya existente de recursos estilísticos que le otorguen una mayor riqueza, una más honda imaginación simbólica. Es decir, someterlo a un proceso de sacralización o de trascendencia de tal modo que las palabras puedan quedar refundidas o metamorfoseadas hasta el punto de permitir trasladar a lo divino lo meramente humano.

Hofmannsthal anhelaba conocer el vocabulario de una lengua mediante la cual le pudiesen hablar las cosas mudas, una lengua que le llevara a su propio ser y al sosiego más profundo. Esta empatía no es ajena, tampoco, a la escritura zambrana; aunque resulte difícil, en ocasiones, distinguir si se trata de un lenguaje totalmente privado o bien es el lenguaje propio del silencio.

"Todo lo que la palabra dice dentro de los confines, y lo que queda más allá del confín último, del silencio y de lo indecible, por ella, al fin, revelado como tal. Ya que la derrota de la palabra viene a ser, al cabo, su más resplandeciente victoria; patentizar lo no dicho todavía, y lo indecible. Y al que esto siente, aunque otro religioso sentir no tenga en principio, se le revela ya un más allá del verbo, de donde parece llegar el verbo mismo. (...) Pues que el dado a la palabra la encuentra brillando en la oscuridad, y a veces la arranca de ella como un diamante de su yacimiento. Ya que la palabra que es en sí misma don, gracia, acarrea lucha, con la palabra y su sombra; con la oscuridad que la envuelve y con el silencio que tiembla cuando se le arranca y luego resiste" (16).

16 Sánchez Robayna; *"En el texto de María Zambrano"*, en *La luz negra*, Júcar, Madrid, 1986, p. 117.

"En este desierto y paraíso, nos dice Molinos, se deja Dios tratar, y solamente en este interior retiro se oye aquella maravillosa, eficaz, interior y divina voz. Si

Capítulo 9.- La Liturgia del Símbolo.

El symbolion antiguo es un objeto dividido cuya función radica en sellar o acordar un pacto entre sus partes contratantes, mediante la conjunción de las dos mitades que lo forman. Su valor no radica tanto en su poder de intercambio, cuanto en su facultad para ser reconocido por algún miembro de la comunidad en la que el intercambio simbólico se haya producido; por ello, puede llegar a alcanzar valor simbólico no sólo un objeto, sino también un gesto o una palabra.

De este modo, el símbolo se presenta al hombre como mediador de identidad; no obstante, no debe concebirse esta identidad en términos personales, no es el sí mismo el que se reconoce en el símbolo; se trata más bien de una singular vinculación o correspondencia, que podríamos definir de analógica, por medio de la cual el miembro de una comunidad tiende un lazo efectivo con ella y con su entorno. Se establece, de este modo, una analogía entre la esfera colectiva-individual y la esfera cósmica.

El simbolismo se organiza, pues, en su vasta función explicativa y creadora como un sistema de realaciones muy complejas, pero en las cuales el factor dominante es siempre de carácter polar, ligando los mundos físico y metafísico. En La Edad Media, por ejemplo, esta analogía significaba tanto una relación lógica como una realidad oculta.

quieres entrar en este cielo de la tierra, olvida todo cuidado y pensamiento, desnúdate de tí mismo, para que viva el amor de Dios en tu alma". Guía Espiritual, Lib, IIIº, cap, XII, (115), p. 149.

"El símbolo no remite como el signo a algo de orden distinto de sí mismo, sino que tiene por función introducirnos en un orden del que él mismo forma parte y que se presupone en su alteridad radical como orden significativo" (1).

Una de estas funciones es la que cumple el símbolo en el arte, al poner en práctica la verdad del ente; es decir, no se trata de imitar o copiar alguna cualidad de lo real, siguiendo de este modo el rastro de la verdad en el sentido de la *adaequatio metafísica*, ya que la obra de arte es ya, en sí misma, verdad. Es, pues, hacer posible la manifestación de la verdad, propiciando su advenimiento. El arte, afirmará Heidegger, que pone en obra la verdad, podría haber retenido en su fondo la esencia originaria de la verdad mejor que filosofía y ciencia.

El símbolo ha de entenderse como una realidad dinámica y un plurisigno, cargado de valores emocionales e ideales; esto es, de verdadera vida. Su función semántica ha de consistir en interpelar o presenciar la verdad de la realidad, pero no en el sentido de un mostrar escueto, sino, sobre todo, en el de remitir a un orden del que el símbolo es expresión material. Se busca, pues, mediante esta función ilocutoria que estamos considerando, enriquecer el significado de una realidad dada al referirla a una forma interior, a un arquetipo espiritual. El símbolo añade valor a un objeto o a una acción, sin atentar por ello contra sus valores propios e inmediatos; al aplicarse a un objeto lo transforma en una realidad abierta. A este respecto, Mircea Eliade se preguntaba si esa apertura constituiría una evasión de la realidad o, por el contrario, la única posibilidad de acceder a la verdadera realidad del mundo (2).

1 Ortigues, E; *Le discours et le symbole*, Ed, Aubier-Montaigne, Paris, 1962, p. 65.

2 Véase: Eliade, Mircea; *Images et Symboles*, París, 1952.

Guénon, René; *Le symbolisme de la croix*, París, 1931.

Durand, Gilbert; *Structures anthropologiques de l'imaginaire*, P.U.F, 1960.

El escepticismo, que apuntan las palabras del profesor rumano, "ha de deberse a

En la metafísica tradicional el lenguaje ha sido utilizado para restituir del modo más unívoco posible lo real percibido en su estado de naturaleza y, por consiguiente, ajustarse a él como a una norma. Este modelo hermenéutico comenzará a ser cuestionado a finales del siglo XVIII, cuando los románticos alemanes consideren que el lenguaje y, más concretamente, las expresiones simbólicas en él contenidas, no constituye un medio para un fin, sino el fin en sí mismo. Descubrirán que el autotelismo de los símbolos los hace intransitivos, al no remitir a ninguna idea que les sea exterior o preexistente; son, de algún modo, autoreferenciales. Por ello, Schelling afirmará que las figuras simbólicas no significan sino que són la cosa misma, y Goethe lo corroborará aseverando que "el símbolo es la cosa, sin ser la cosa, y sin embargo la cosa" (3).

"Ya que se elabora, nos dice Baruzi, una experiencia que se desliga de todas las formas de representación, ya que la construcción mística trasladada a palabras una experiencia que no tiene nada que ver con el mundo, un lenguaje, que por así decir, tampoco tuviera nada que ver con el mundo

su formación preferentemente científica, en una época en que la ciencia, especializada en lo analítico, logra admirables resultados en cada dominio de lo real, pero no puede abarcar la totalidad en un conjunto orgánico, es decir, como una multiplicidad de la unidad, situación cuyo desamparo ha sido caracterizado por Martin Buber al decir: "Imago mundi nova, imago nulla". Es decir, el mundo actual carece de su propia imagen, porque ésta sólo se puede constituir mediante una síntesis universal de conocimientos, síntesis cada día más difícil desde el Renacimiento y el de omni re scibili de Pico della Mirandola. René Guénon aborda el mismo problema de las relaciones entre lo histórico y lo simbólico y a su respecto dice: Efectivamente se tiene con demasiada frecuencia la tendencia a pensar que la admisión de un sentido simbólico debe implicar el rechazo del sentido literal o histórico; tal opinión resulta de la ignorancia de la ley de correspondencia, que es el fundamento de todo simbolismo y en virtud de la cual cada cosa, procediendo esencialmente de un principio metafísico del que deriva toda su realidad, traduce y expresa ese principio a su manera y según su orden de existencia, de tal modo que, de un orden a otro, todas las cosas se encadenan y corresponden para concurrir a la armonía total y universal".

Cirlot, Juan Eduardo; Diccionario de Símbolos, Labor, Barcelona, 1992, p. 17.

3 Chauvet, J.M; Símbolo y Sacramento, Biblioteca Herder, Barcelona, 1991, p. 130.

podría introducirnos en un simbolismo sutil. (...) El simbolismo nos revelaría tal vez un hecho que ningún otro pensamiento nos hubiera permitido alcanzar. Y desde ese momento, no habría ya traslación de una experiencia mediante un símbolo; habría, en el sentido estricto del término, experiencia simbólica" (4). Por tanto, la experiencia simbólica ha de propiciar el conocimiento de la realidad a través de la propia materialidad del símbolo; si ello no fuera así, el símbolo se disolvería en lo imaginario; ha de entenderse, pues, esta experiencia como un medio de desvelación sensible y manifiesto de lo sagrado, de lo que, en otra ocasión, hemos denominado *Einhülen*.

Lo simbolizado es el fondo sagrado de lo real hacia lo que el símbolo abre un horizonte de interpretación, de significación, incluso. El símbolo traspasará, entonces, el horizonte de sentido de aquello que ha quedado vedado o silenciado por otras formas de representación, ya sean éstas figurativas o conceptuales; eidéticas en suma. Y ello se debe a que lo sagrado, materializado en el símbolo, no admite locución alguna, rechaza cualquier figura inteligible que pretenda representarlo; excluye, pues, toda aprehensión por conceptos. No hay un horizonte de sentido que pueda erigirse como lógos, ámbito o discurso apropiado, para la significación de lo sagrado. Sólo mediante el símbolo será posible, finalmente, remitir a un sustrato secreto o sellado.

"La liberación de la esencia oculta en la imagen sagrada sólo se realiza por la pasión, por el padecimiento de alguien que, sin saberlo, se atreve a vivir esa imagen, a serla, verificando la identidad de su esencia" (5).

4 *"Un símbolo místico que no llegue a hacernos sentir, aún dentro de las cadencias de las imágenes, la hondura de la experiencia, no es más que un pseudosímbolo. El verdadero símbolo se adhiere a la experiencia. No es la figura de una experiencia". Baruzi, J; San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística, Junta de Castilla y León, Valladolid, 1991, pp. 333-334.*

5 Zambrano, María; "Eloisa o la existencia de la mujer", *Revista Sur*, Buenos Aires, 1945, n° 124, Febrero. Recopilado en *Revista Anthropos*, Barcelona, Marzo-Abril 1987, p. 84.

El advenimiento de lo sagrado se cumplirá por medio de la palabra; acontecimiento que consistirá en encarnarse lo sagrado en la propia palabra, más no en cualquier palabra, sino sólo en aquella que puede traer a presencia lo que, al mismo tiempo, cela.

"La palabra de Hölderlin da valor a lo sagrado que, sin embargo, no puede ser nombrado inmediatamente por el poeta, de la misma manera que tampoco lo sagrado puede obsequiarse inmediatamente a él. Lo sagrado se prende y resume en un rayo de luz, el dios; y así es como alcanza al hombre, es cuando el poeta puede nombrar lo sagrado" (6). Parece adecuado suponer, que, sólo gracias al acontecimiento simbólico, se puede, no sin cierta vaguedad, enunciar lo sagrado. Enunciación que ha de entenderse como aquella acción del lenguaje por medio de la cual se abre un espacio antes cerrado. Espacio, nos dirá Zambrano, que ha de ser recibido y aún percibido "no como conquistado, sino como recuperado después de la angustia de su ausencia" (7).

Conviene, sin embargo, prevenirse respecto del carácter significativo de ese acontecimiento, ya que en él el misterio no queda por completo desalojado de la presencia sagrada; asistimos a un acontecimiento que se caracteriza por poseer, sobre todo, una significatividad abierta.

El acontecimiento, que estamos considerando, requiere un espacio mundo en el que tenga lugar la conjunción entre la parte simbolizante y la simbolizada en el símbolo; lo cual exige, para su actualización, la existencia de un testigo. El espacio del símbolo es una zona en la que se combina lo

6 *"Aquello que viene en tanto que se retira, aquello que ha sido y que sigue siendo lo que ha de venir, aquello que tiene que ser consolidado en su permanecer mediante un instituir poético: todo esto es lo sagrado". Poggeler, Otto; El camino del pensar de Martin Heidegger, Alianza, Madrid, 1986, pp. 236 y 247.*

7 Zambrano, María; *"Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes", en Obras Reunidas, p. 227.*

sagrado y lo profano, lugar colindante tanto del aparecer fenoménico como de la realidad prefenoménica, que allí late oculta. El símbolo ha de participar, pues, de ambas categorías: la de la materia como elemento simbolizante, y la de lo sagrado, esquivo y misterioso, como elemento simbolizado. El acontecimiento simbólico habrá de producirse en una zona de mediación, en un mundo, que podríamos calificar de intermedio, tal y como se le nombra en la tradición esotérica a la que no es ajena María Zambrano (8). Es este mundo el que emerge a través del símbolo para que pueda tener lugar esa experiencia, que sólo puede concebirse como enlace efectivo o lance amoroso entre la presencia y el testigo. Así mismo, conviene tener en cuenta que la imposibilidad de que la presencia, a la que aludimos, pueda ser pensada como objeto, abre al hombre un modo de conocimiento que se caracteriza por ser, ante todo, aceptación.

"Las dos partes del símbolo se hallan, desde el comienzo, escindidas en razón de que el ser al que el símbolo conforma es un ser del límite que mantiene en su seno una cesura originaria que, justamente, el acontecimiento simbólico debe suturar" (9). Considera Trías, en su última obra *La Edad del Espíritu*, que a la categoría simbólica se contrapone, en cada categoría, una categoría negativa, correlato umbrío de la misma, que evidencia la potencia sagrada (en el sentido de lo maldito, impuro y execrable) de la cesura, o de la limitación inherente al ser del límite. "Tal manifestación de la cesura

8 Amorós Moltó, Amparo; *"El mundo intermedio (desde el pensamiento de María Zambrano a la luz de los presocráticos y el sufismo)"*, conferencia pronunciada en el IIº Congreso Internacional sobre la Vida y la Obra de María Zambrano, Palacio de Beniel, Vélez Málaga, del 1 al 4 de Noviembre de 1994.

9 "Al acontecimiento a través del cual tal cesura se revela se le llamará acontecimiento *diá-bálico* (del griego *diá-ballo*, lanzar a traves, atravesar, transportar; pero también, desavenir, indisponer, acusar, calumniar, inducir a error); ya que en él se muestra la escisión y el desgarramiento de los términos que en el símbolo deben llegar a encajar". Trías, Eugenio; *La Edad del Espíritu*, Destino, Barcelona, 1994, p. 32. Sobre este particular versó la ponencia de la profesora Ana Galindo Cabedo, que llevaba por título: "María Zambrano. La palabra ¿sím-bolo o diá-bolo?", en el congreso anteriormente citado.

introduce el contraplacado negativo, o la sombra, de la forma simbólica categorial. podría llamársele categoría diabólica (diabólica), ya que evidencia el desgarró y el hiato que el acontecimiento simbólico debe salvar con vistas a su consumación. A través de las formas dia-bálicas se revela, en la trama categorial, toda la ambigüedad y ambivalencia de lo sagrado (la distinción entre pureza y santidad e impureza y maldad, inherente al complejo mismo de lo sagrado)".

Será el testigo el encargado de superar esta cesura preparando el enlace, disponiendo el escenario de tal modo que pueda acontecer la parte matricial del símbolo; para ello, el testigo habrá de trazar o deslindar el espacio-mundo, creando en él una zona de visibilidad, para que la presencia sagrada pueda comparecer. Este deslindar la materia del símbolo es semejante a hacer clarear un bosque, labor que se ejecuta desde la sólo presencia de la palabra; pero únicamente desde la palabra albergada en el libro santo. Palabra revelada, en expresión de Zambrano.

El hombre, que necesita de la palabra para nombrar su encuentro, encontrará en el símbolo la forma lógica, el armazón, sobre el que se sustenta el ser.

Será la forma simbólica "el modo a través del cual lo sagrado, con su peculiar ambivalencia, hace irrupción en el cerco del aparecer" (10).

Hay implícita en esta hermenéutica del símbolo una recuperación del sentido presocrático de la materia, que es matriz, bosque, entraña en el sentido zambraniano. Materia que ha de concebirse como útero, por lo que posee un valor eminentemente germinativo.

Sólo la escritura simbólica podrá dar acomodo a un lógos, que como

10 Trías, Eugenio; *oc*, p. 61.

el poético, quiere hacerse cargo de las entrañas. "un lógos, según Empédocles, que hay que repartir bien por las entrañas, que fuese, lo he dicho, voz de las entrañas, luz de la sangre. (...) La senda que yo he seguido, que no sin verdad puede ser llamada órfico-pitagórica..." (11).

Esta materia del símbolo no puede, pues, concebirse como un ámbito neutro en el cual la matemática pudiese plasmar sus operaciones; tampoco admite esta materia un campo semántico definido, "claro y distinto", sin ambivalencia de ningún tipo. Por el contrario, estamos ante una materia que constituye "la entraña efectiva de la cual puede surgir el cosmos" (12). Entraña abismal o pro-arjé, mediante el cual los gnósticos aludían al Dios del silencio.

Parece evidente que mediante el acontecimiento simbólico, lo sagrado no se limita a hacer acto de presencia, no es únicamente fenómeno; sino, además, el lógos revelado de éste. "No es tan sólo la primera hipóstasis descendente que se desprende del núcleo sagrado y santo en forma de presencia. Ahora surge una segunda hipóstasis: palabra, lógos" (13). Este carácter de palabra revelada adquiere plena significación en la obra de María Zambrano, *Claros del Bosque*; libro que podría calificarse como de la palabra: Para mí leerme lo que he escrito es imposible, es lo más duro, difícil y no digo amargo, no, imposible, no puedo calificarlo. Y esta vez, para hacer esta grabación, pues no he tenido más remedio que leerme, que leer un poco, no todo, de este libro *Claros del Bosque* que debo aceptar que ha tenido, que ha alcanzado una respuesta. Una de estas respuestas ha sido la de mi compañero, en términos intelectuales de pensamiento, José Angel Valente, que él si ha leído mi libro. Me ha enseñado con gran acierto una especie de itinerario de

11 Zambrano, María; *De la Aurora*, p. 132.

12 Trías, Eugenio; *oc*, p. 66.

13 Trías, Eugenio; *oc*, p. 171.

los lugares en que aparece la palabra en Claros del Bosque" (14).

Hemos visto cómo junto con la presencia se nos da la palabra, junto a la teofanía la teofonía; si así no fuera, lo sagrado permanecería en su recinto hermético, en su silenciosa e incommunicable cavidad.

La presencia manifiesta, aunque siempre esquivada de lo sagrado, se articula a través de un *lógos* revelado, gracias al cual se hace efectivo el acontecimiento que expresa el símbolo.

Lo sagrado se abre al sentido, por medio de la intercesión de la palabra, posibilitando su exégesis al testigo; la presencia sagrada, materializada en el símbolo, contiene en sí misma su clave hermenéutica; es decir, que lo sagrado se nos dará siempre en clave de interpretación. Es cierto, sin embargo, que no a una interpretación cualquiera, sino sólo a aquella que puede ser litúrgicamente oficiada; aquella que exige en cada momento la palabra correcta, ya sea para invocar, suplicar o dar gracias. Pensamos que esta cadencia litúrgica de la palabra constituye uno de los mayores aciertos estilísticos de la prosa zambraniana.

Queda, pues, patente, que el testigo, poeta o profeta, habrá de determinar la vía de acceso, el método, que lleve al desvelamiento por la palabra de la verdad que "encubre" la presencia sagrada. El acontecimiento simbólico pondrá finalmente de manifiesto su natural tensión hermenéutica, que encontrará su expresión más acabada en el comentario, acaso infinito, del libro sagrado. "En dicho cosmos textual comparece la presencia simbólica; se da en él el fenómeno simbólico. Este sabe de su ocultación y se revela como teofanía ante el testigo. El texto canónico destaca esa revelación, así como la

14 Zambrano, María; *Voz y Textos, Grabación homenaje. Servicio de Publicaciones del MEC.*

Introducción y selección por Jesús Moreno.

Lectura de Textos por Javier Sádaba.

identidad del testigo y la naturaleza del testimonio: revelación teofánica en el himno, o en la compleja trama bélica, urdida entre dioses y héroes, que compone la epopeya; revelación de Yahvé (Yaveh) ante el profeta Moisés, arriba del Monte Sinaí" (15).

Las áreas de manifestación de lo sagrado determinan el carácter de la palabra revelada; así, en el área que podríamos definir de profética, la palabra adquiere un sentido imperativo de palabra de Dios; en el otro área, calificada de poética, la palabra posee un valor declarativo, concibiéndose como palabra del ser. Estos dos sentidos de la palabra serán posteriormente recogidos por sistemas filosóficos y religiones sincréticas que, como el estoicismo y el cristianismo, atribuirán a la palabra sagrada, cuando no a la misma palabra de Dios, ese doble designio poético-profético.

En la hermenéutica contemporánea resplandece, más si cabe, el sentido poético-profético que se otorga a la palabra; concibiéndose ésta en virtud de su capacidad creadora, existenciadora, germinativa en suma. Al parecer, el testigo de lo sagrado se identifica afectivamente mejor con ese sentido imperativo, antes declarado, que con el sentido deliberativo que caracteriza a la enunciación filosófica.

Pero, en ocasiones, la palabra no consiente la mediación entre presencia y testigo; a veces, en la misma palabra se constata la distancia o cesura existente entre ambos. Muestra, así, la palabra su propia insuficiencia, al mostrarse incapaz de armonizar su doble designio; y, quizás, también, porque el hiato que la expresión simbólica trata de salvar le muestra el carácter inabarcable y huidizo de la naturaleza sagrada. De tal modo, que el cerco de lo sagrado permanece hermético, incluso cuando ha tenido lugar el acontecimiento simbólico. Se revela, entonces, la cesura como desgarró inherente a la palabra; ésta deja de mediar entre presencia y testigo y

corroborar, por el contrario, la infinita distancia que los separa. Volvemos, otra vez, al sentido diabólico de la palabra, al que ya aludimos con anterioridad. Sin embargo, una vez descubierta la magnitud del abismo, que la cesura revela, será posible salvar el hiato gracias a la emisión de un lógos más poderoso (16).

Concluiremos afirmando que no hay forma alguna de simbolización que pueda despejar, por completo, la incognita que constituye el núcleo de lo sagrado; y, sin embargo, será la propia insuficiencia de la vía simbólica la que permitirá dar cuenta del encuentro místico.

María Zambrano restaurará, por medio de su razón poética, esa vía negativa o diabólica, en el doble sentido a ella inherente; es decir, como límite e insuficiencia que dará lugar a una razón más humilde y menesterosa, y, al mismo tiempo, como camino que al estar abierto y atento a la vida, posibilitará un horizonte más amplio de comprensión de la propia realidad.

Este doble sentido, encuentra en el simbolismo zambraniano de la nada su expresión más justa; en *El Hombre y lo Divino*, nos dirá Zambrano, que esa nada, es una nada absoluta e incomprensible, penetrada de luz y tinieblas, o mejor, de una tiniebla luminosa.

La nada se transformará, de este modo, en el marco que hará posible el acontecimiento simbólico, concebido como un encuentro, como una iluminación. La nada hará, pues, inteligible la verdad encarnada en el símbolo, pero en ese sentido ambivalente y complejo que le es propio. Es esta dimensión diabólica del símbolo la que le impide caer en la alegoría.

La liturgia o hermenéutica del símbolo constituye la mayor fenomenología relativa a la complejidad de lo sagrado. Lo simbólico es, pues,

16 Trías, Eugenio; *oc.*, p. 185.

lo más connatural a la experiencia profunda, y contiene, a su vez, la forma expresiva más adecuada para satisfacer la tentación creadora del hombre.

Capítulo 10.- Los Símbolos en María Zambrano. El punto oscuro, el centro y el corazón.

La obra zambraniana es fértil en símbolos, hasta el punto de que podría considerarse que en ellos se recoge toda la riqueza y complejidad de su escritura; como si toda su sabiduría se resolviese, finalmente, en esas imágenes cuya materialidad parece haber quedado espiritualizada. Se remansa en los símbolos su pensamiento para ascender, más tarde, hacia un horizonte inabarcable de sentido, múltiple de sugerencias y alusiones, que resulta prácticamente imposible aprehender en toda su significatividad.

Claros del Bosque y De la Aurora son libros reveladores de ese primigenio sentido de alianza que el símbolo plasma; de tal modo que, mediante esta escritura simbólica, nuestra pensadora establece un enlace efectivo con sus lectores, invitándolos a compartir su propia iluminación.

Los símbolos permiten, pues, establecer una analogía de la mirada entre escritor y lector, hasta el punto de que después de haber leído a María Zambrano la realidad parece haber quedado transfigurada por una visibilidad nueva, tal y como ella misma lo confiesa en Claros del Bosque. Queda así, la palabra tornada en algo provisto de sustancia, de vida; palabra que no define ni dogmatiza y que "en la mayoría de los casos tiene límites difícilmente previsibles: se irisa, se tornasola. No siempre cada frase tiene límites bien definidos; de ahí, el que, a veces, tenga más de un significado,

sea río que transcurre y también algo sereno" (1).

Los símbolos vienen a ser huellas de formas perdidas de existencia; al rescate de esas formas ha dedicado Zambrano toda su vida: "Alguna figura en esta lejanía anda a punto de mostrarse al borde de la corporeidad, o más bien más allá de ella, sin ser un esquema ni un simple signo. Figuras que la visión apetece en su ceguera nunca vencida por la visión de una figura luminosa ni por esplendor alguno. Algún animal sin fábula mira desde esta lejanía. Algún jirón se desprende de una blancura no vista, algo, algo que no es signo. Nada es signo, como si se vislumbrase un reino donde lo que significa y lo significado fuese uno y lo mismo, donde el amor no tiene que ser sostenido, ni la naturaleza ande como oveja perdida o sorprendida que se aparece y se esconde. Y la luz no se refleja ni se curva ni se extiende. Y el tiempo sin derrota no transcurre, allá lejos donde se enuncia el centro al que espejan en instantes los claros de este bosque" (2).

Hemos querido elegir, dentro de la vastísima complejidad del simbolismo zambraniano, las imágenes del punto, el centro y el corazón. Cada una de ellas comparte, a nuestro juicio, una figura común: una honda cavidad, que expresa la profundidad de la experiencia mística y de la sabiduría poética.

Símbolos de un conocimiento que es, a un tiempo, penetración y trascendencia.

EL PUNTO OSCURO

1 Colinas, Antonio; "Símbolos de María Zambrano", en *María Zambrano, Premio <<Miguel de Cervantes>> 1988, Ambito Literario, Anthropos, Madrid, 1988, p. 68.*

2 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, pp. 13-14.

El simbolismo del punto sugiere en la obra de Zambrano "la posibilidad de vivir sin lugar; sin lugar alguno en un total desprendimiento" (3).

Vendría de este modo a representar el enlace entre el alma del místico y la divinidad. Su exigua materialidad, ya que parece configurarse como el límite de todo espacio y aún de todo tiempo, expresa adecuadamente la experiencia de anonadamiento o vaciamiento del yo que precede a la unión transformante. Este carácter de hoquedad se acentúa al quedar el punto adjetivado como oscuro; siendo ésta la imagen más adecuada para representar la desposesión o el abandono "donde se anulan las fuerzas poseedoras y posesivas" (4). Así le ocurrió a Job al caer al fondo último de su abandono. "En su yacija era la imagen de la putrefacción. Más se iba pudriendo sin morirse. Y quizás sea ello la revelación" (5). La propia alma de Job, después de haber pretendido pleitar con Dios, quedará finalmente purificada como un vaso con su vacío nada más.

Alude, pues, el punto oscuro al estado de ánimo propio de los contemplativos y a la absorción cósmica en la que se abisman los poetas; sugiriendo, a sí mismo, la presencia de una misteriosa realidad. Es, por tanto, la imagen de un límite que se abre al hombre como una posibilidad, o bien, como una escala intercesora a través de la cual la trascendencia se cumple. Una forma de identidad, nos dirá Zambrano, apta para ser mediadora, un punto de mediación (6).

El simbolismo del punto oscuro ejemplifica la imposibilidad de cuantificación, así como la irrepresentabilidad de la realidad en él contenida.

3 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 122.

4 Zambrano, María; *El Hombre y lo Divino*, p. 407.

5 Zambrano, María; *El Hombre y lo Divino*, p. 407.

6 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 122.

El punto se presenta más allá de cualquier duración o extensión, aunque sea parte integrante de ambas, ya como momento temporal, ya como unidad espacial. Es por ello, que cuando una persona, sea místico o poeta, se aproxima a ese punto oscuro siente que su vida queda despojada de causalidad, de cualquier forma de relación que le ate al tiempo; quedando, sin embargo, al liberarse del tiempo como sucesión, expuesta a la trascendencia. Es, justamente, esa liberación temporal la que hará surgir otra realidad distinta en cualidad.

El punto oscuro, concebido como centro y situado en la intersección del instante y la sucesión permitirá dar cuenta de la vida humana concebida como lugar de sacrificio; facilitando, al abrirse a la presencia de lo sagrado que el símbolo acoge, la aparición de la realidad sentida en su plenitud. "Y el ser se siente extendido en una cruz formada por el tiempo y la eternidad. (...) Y si siempre fuera así, si siempre el ser humano se mantuviera extendido en esta cruz, viviría de verdad" (7).

Sólo desde esta perspectiva que el símbolo propicia será posible acercarse a la comprensibilidad del éxtasis místico.

Pero el punto es, también, la imagen de la unidad en la que el tiempo más que detenerse parece recoger o condensar todo devenir. Pero, más aún, al quedar el tiempo en un instante acordado con la eternidad, queda suspendido el modo de conocimiento del que habitualmente se sirve; aplazada, bien que brevemente, la razón discursiva, se inaugura un modo de aprehensión connatural o poético. Pues que siendo el hombre "hijo del tiempo profetiza un reino que lo sobrepasa y que revela en cierto modo en esos instantes en que el corazón se suspende al ser que habita sobre el tiempo; en los instantes privilegiados, éxtasis dados a todos los mortales, en el dolor sin límites, y en la plenitud de la vida en que los contrarios o, al menos

7 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 127.

divergentes, amor y libertad, razón y pasión, se unifican" (8).

La imagen del punto oscuro recoge, a nuestro parecer adecuadamente, el carácter huidizo de lo sagrado; no poseyendo carácter referencial alguno, alejada, por tanto, de cualquier objeto, remite, sin embargo, a la unidad originaria. Su remisión no es, pues, objetual, pero sí notificante. La realidad, que el símbolo recoge, queda fuera de nuestro horizonte pero, a pesar de ello, el hombre se siente profundamente implicado en ella. Insistimos, no obstante, en el hecho de que esa relación con lo sagrado, que el símbolo permite, parece abismarse en ocasiones por la naturaleza esquiva de la presencia sagrada; hasta el punto de que, en ocasiones, parece como si hubiese desaparecido. A rescatar esa presencia nos invitará Zambrano, advirtiéndonos que no será esa tarea cosa sólo de la mente, sino de la razón y la vida en unidad. De no ser así, el hombre sentirá perder su ser convirtiéndose lentamente en "imagen de nada, en eco sin voz, espejo de una hoquedad" (9).

EL CENTRO

En el simbolismo del centro se recogen y amplifican los sentidos inherentes al punto oscuro; así, la imagen del centro se presenta al hombre aludiendo a la interioridad o intimidad de su alma; o bien, mediante ella, se describe la forma suprema de contemplación que consiste en el dexamiento, mediante el cual toda la multiplicidad de la realidad parece, finalmente, reabsorbida o aprehendida en su primigenia unidad.

Como todos los símbolos del centro místico, también el de Zambrano, intentan hacer remitir al hombre hacia un horizonte paradisiaco primordial; un lugar natural, anterior incluso a cualquier estado de conciencia, en el que

8 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 76.

9 Zambrano, María; *El Hombre y lo Divino*, pp. 142-143.

el ser y la vida aún no se han disociado; donde el ser llama a la vida para que esta pueda alcanzar la realidad que le falta.

Nuestra pensadora se hace eco de las palabras de nuestros místicos cuando, al intentar, describir el lugar propio de su recogimiento, apela al centro íntimo. Es este centro un espacio resguardado de cualquier forma de sensibilidad, gracias al cual puede crecer el entendimiento como acto puro y sin ningún género de impedimento. De este modo se expresa Miguel de Molinos al considerar el centro no sólo como albergue de la contemplación sino del amor; concibiéndolo como un cielo o paraíso inmanente, el lugar en el que la visión beatífica acontece.

Recogerse, pues, en lo íntimo de ese centro es la condición ineludible que ha de cumplir aquél que aspire al verdadero conocimiento. No en vano, nos dirá el autor de la *Guía Espiritual*, que en ese centro está el señor hablando amorosamente al alma, enseñándole la verdadera paz y alegría (10). "El fondo de nuestra alma sabrás que es el asiento de nuestra felicidad. Ahí nos manifiesta el divino Señor las maravillas. Allí nos engolfamos y perdemos en el mar inmenso de su infinita bondad, en quien quedamos estables e innobles. Allí la inefable fruición de nuestra alma, y la eminente y amorosa quietud. El alma humilde y resignada que llegó a este fondo, ya no busca sino el grado puro de Dios y el divino y amoroso espíritu le enseña todas las cosas con su suave y vivífica unción" (11).

Sin embargo, advertirá Zambrano, que cuando la existencia no se remansa en su centro sobreviene la angustia; expresándose mediante ella la errancia que caracteriza a tantas vidas empeñadas en un afanoso transitar sin

10 Molinos, Miguel de; *Guía Espiritual*, Imp. de Galo Sáez, Madrid, 1935, *Biblioteca de Filósofos Españoles*, dirigida por Eduardo Ovejero Mauri, Lib III^o, cap, 16, p. 157.

11 Molinos, Miguel de; *oc*, Lib III^o, cap 7, p. 134.

descanso.

Apartado o alejado del centro, olvidado del ser que le es propio, entregado a la sucesión, más aún, condenado a ella, el hombre pretende existir por separado, desenraizado del ser que le religa. Desea, no obstante, convertir cada acción, cada gesto, en un acto de afirmación de la vida, pero de una vida despojada de su unidad. Este es el abandono ontológico que caracteriza al exiliado, alejado del lugar de su pertenencia. Sólo, dirá Zambrano, cuando el ser llama a la vida o, mejor, cuando ésta se recoge en el ser, se libera el hombre de su padecimiento, transformándolo, convirtiéndolo en ofrenda de sacrificio. Sólo así la realidad surgirá de nuevo, "la del propio ser humano y la que él necesita haber ante sí, sólo en esta conjunción del ser con la vida" (12).

Expresa, pues, el centro la dimensión de la profundización infinita que posee el espacio en ese lugar, considerado como el germen del eterno fluir y refluir de las formas y de los seres. Ha de concebirse como un lugar abierto, que es un claro; así, el centro, del que hablamos, no se haya circundado por ningún ente y, antes bien, es este centro el que rodea a todo ente. Ahora bien, ese fundamento no es propiamente un substratum, sino, paradójicamente, una hoquedad, un límite, una nada sobre la que la propia vida se abre y se perfila. Hay que evitar la tentación ontoteológica que quiso hacer de ese centro un fundamento disponible, de tal modo que ocupase el lugar de un punto fijo, de un soporte seguro y estable, el cual requería para su representación de una concepción del tiempo que otorgaba al momento presente un privilegio exorbitante. Semejante pretensión supuso que la conciencia suplantase al centro, creyendo, de este modo, ocupar el lugar exacto del ser. El hombre, desde entonces, ha querido vivir desde la seguridad que la conciencia le ha otorgado sin preocuparse si, en el fondo, no estaba encubriendo su propia realidad. Semejante suplantación supuso, tal y como hemos afirmado,

12 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 58.

desconocer el juego del ser en el tiempo al pretender fijarlo ideológicamente en el papel de fundamento. Se olvidaba, de este modo, que el lugar del ser rehuye cualquier escenario fijo; más aún, dira Heidegger, ese escenario habrá de tener siempre el telón levantado. "La desocultación del ente no es jamás tan sólo un estado existente, sino un acontecimiento" (13).

Si asociamos la imagen del centro a la de un lugar que abre e ilumina, la *Lichtung* de Heidegger, podemos esbozar la diferencia entre la perspectiva adoptada por María Zambrano respecto de la metafísica tradicional: En el escenario de la *Lichtung*, que no es otro que el claro del bosque, nunca aparece otra cosa que el ente; pero, mientras la representación metafísica se detiene en este momento, la rememoración zambraniana se dirige a la *Lichtung*, al centro, aunque no como objeto inmediato a la vista, sino más bien como horizonte, como condición de toda visibilidad.

Así, el claro del bosque, concebido como centro en el que cobra presencia lo sagrado, "puede ser visto como una imagen de la *Geworfenheit* (el estar arrojado) del ser ahí; es decir como equivalente al carácter irreductible de aquel horizonte oscuro que toda experiencia humana lleva consigo" (14). La realidad, pues, de la vida parece irradiarse desde ese fondo último que, imposible de ser categorizado, asimilamos a ese centro oscuro que nunca puede ser totalmente iluminado.

María Zambrano constató la huida de la filosofía moderna desde el centro a la periferia; alejamiento que se correspondía, en cierto modo, con la

13 Heidegger, Martin; "El Origen de la obra de Arte", en *Verdad y Poesía*, F.C.E, México, 1978, p. 86.

14 Amoroso, Leonardo; "La *Lichtung* de Heidegger, como *lucus a (non) lucendo*", en *El Pensamiento Débil*, Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti (eds), p. 233.

muerte de lo simbólico (15). Al decidirse la razón, en su pretensión de esclarecer la realidad, por el uso meramente locutorio de la palabra, quedaba alejada de su atención cualquier intento de abordar la propia estructura de la realidad; así, al hablar del centro, la razón del hombre se colocaba peligrosamente en el límite de la comprensibilidad que el lenguaje certifica. Es, justamente, del reconocimiento de esta limitación de donde surge la necesidad de restauración del lenguaje simbólico.

Vemos, cómo en la obra de Zambrano, el símbolo del centro se muestra como el medio adecuado para hablar de un modo de conocimiento que está más allá de la palabra, o mejor, que busca ser palabra. Se mostrará, entonces, el símbolo como la imagen intercesora a través de la cual se expresa la naturaleza del sentir iluminante. Conocimiento, o mejor, sabiduría, nacida de la intimidad del ser, del diálogo del alma consigo misma (16). Este sentir iluminante, que define adecuadamente a la razón zambraniana, "recoge campos que la filosofía ha considerado tradicionalmente ajenos y frecuentemente hostiles, como son entre otros la mística y la poesía" (17).

La imagen del centro parece dotar de materialidad a ese conocimiento puro en el que todo se recoge, hacia el que es atraído todo lo disperso. Cuando todo queda remansado en el interior del hombre, surge una evidencia inmediata. Es ésta la que nos aporta el saber, pero no en el sentido de un conocimiento objetivo, sino en el de un saber iniciático. Mediante él la vida queda identificada y asimilada en el ser que le es propio; siendo este saber la experiencia suprema de una comunión religiosa. Saber iniciático, que ha de

15 Ortega Muñoz, J.F; *"La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano"*, en *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, 1982, p. 56.

16 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 58.

17 Ortega Muñoz, J.F; *"La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano"*, *oc.*, p. 58.

concebirse como un trascender transitorio que no desdice ni avasalla los contenidos de la mera razón, sino que busca, en todo caso, situarlos en un nuevo horizonte de significatividad (18). Supondrá, pues, este saber una apertura de la conciencia del hombre hacia lo trascendente; superando su inmediatez objetiva y recogiénose en su interioridad. Es un resguardarse para comparecer, más tarde, como testigo. Esta forma poética de conocimiento ha de suponer una mediación entre cielo y tierra, entre temporalidad y eternidad, divinidad y humanidad; sólo así, se logrará la desvelación parcial de lo sagrado; la instauración, de nuevo, del ser en el hombre.

El símbolo del centro concebido como casa del hombre, pero también como templo o morada de Dios, es el lugar en el que lo sagrado se ilumina para el sacrificio y "donde el hombre se siente libremente, en su ser y en su vida a la par" (19).

Pero este saber de la unidad no se alcanza de cualquier modo, sino según el ritmo y medida del centro que lo alberga. "Más en el hombre el centro ha de ser quieto, que no es lo mismo que inmóvil. Por el contrario, es la quietud la que permite que el hombre se mueva a su modo, según su incalculable naturaleza" (20).

La vida del hombre necesita del acontecimiento sagrado, que el símbolo posibilita, para reconocerse en su realidad radical, en la que vida y ser se conjugan. No es, por tanto, un imperativo sólo de la razón esta necesidad de trascendencia, sino fruto de la pasión del hombre por sacar a la luz su propia condición. Es, pues, una pasión existencial y profundamente religiosa a su

18 Zambrano, María; *El Hombre y lo Divino*, p. 345.

19 Zambrano, María; *El Hombre y lo Divino*, p. 328.

20 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 52.

vez. El oráculo de Delfos, sugiere Zambrano, habría de referirse a conocerse en lo que inexorablemente se es y se ha de seguir siendo. "Más este imperativo de reflexión total, sólo en el ámbito religioso aparece" (21).

EL CORAZON

Los símbolos contienen una referencia inexpressable que el concepto abstracto no puede pensar; consideramos que, de algún modo, éste es uno de los rasgos más notables que distinguen al símbolo de la metáfora. El problema, pues, que entraña su diferenciación, muestra ese aspecto difícil, invisible casi, que conlleva el contenido ideal del símbolo.; pero cuando la metáfora pretende expresar o encarnar ese sentido ideal asistimos, entonces, a la simbolización de la metáfora. Gracias a esa traslación del sentido, el escritor consigue representar, paradójicamente, lo no sensible, lo invisible de lo real; por esta razón se afirma que el símbolo o la metáfora simbolizada valen por sí mismas, "porque al no poder representar la irrerepresentable trascendencia, la imagen simbólica patentiza su transfiguración con un sentido abstracto que hace aparecer -por medio de una representación concreta- una clave secreta, un misterio, lo infinito en lo finito" (22).

21 Zambrano, María; *El Hombre y lo Divino*, p. 347.

22 Romero de Solís, Diego; *Poësis. Sobre las relaciones entre filosofía y poesía en el alma trágica*, Ed, Taurus, Madrid, 1981, p. 238.

Véase, a sí mismo, la obra de Urban, W.M, *Lenguaje y Realidad: La filosofía y los principios del simbolismo*. F.C.E, México, 1952, pp. 331 y ss. Y, también, Cassirer, Ernst; *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, F.C.E, México, 1977. En su obra *Notas de un Método*, afirma Zambrano que la metáfora es una relación más íntima y más sensorial también que la establecida por conceptos. "Es análoga a un juicio, sí, pero muy diferente. (...) No se trata en la metáfora de una identificación, ni de una atribución, sino de otra forma de enlace y unidad. Porque no se trata de una relación lógica sino de una relación más aparente y a la vez más profunda; de una relación que llega a ser intercambiabilidad entre otras formas, colores, a veces hasta perfumes, y el alma oculta que los produce.

Más la vida de la metáfora no queda ahí, en lo que inicialmente es, en lo que inicialmente se presenta. Ciertas grandes, privilegiadas metáforas, como la de la

El estilo zambraniano se caracteriza por este singular uso de la metáfora, al pretender hacer presente realidades que, quizás, no podrían representarse de modo directo. El esfuerzo consiste en tratar de nombrar una realidad inasible desde el punto de vista discursivo, pero propicia a ser captada de otro modo; es ese carácter de irrepresentabilidad, que ya hemos constatado, el que hace que las metáforas zambranianas se resuelvan finalmente en símbolos.

De hecho, el símbolo propicia un modo de comprensión que es contemplativo y que se corresponde con esa forma de pensamiento que Zambrano define poéticamente como visión del corazón. La contemplación lograda mediante esa forma de pensamiento indirecto, que el símbolo permite, constituye una constante penetración en el significado de la realidad. Es esta contemplación, ante todo, un estado único de atención en el que se equilibran la actividad y el reposo. Equilibrio encarnado por el ritmo del corazón, y que Zambrano describe como movimiento de la quietud.

Así, el corazón se convierte en el medio adecuado para la unión; para aquello que se vislumbra y que está encarnado en la propia materialidad simbólica que lo expresa. "El espacio que dentro de la persona se abre para dar acogida a ciertas realidades" (23).

"Ninguna acción verdadera trascendente se cumple sólo en uno de esos mundos o planos donde la verdad de la vida humana se da. Y de ahí ha de venir la necesidad de la metáfora esencial. Si la piedra es sólo esta piedra que veo, si mi ver no la mira trasponiéndola en algo que está bajo ella, en algo que la soporta y la oprime, en algo que imprevisiblemente, en un movimiento

luz, como la del corazón, como la del fuego, han penetrado en los más altos planos del pensamiento abstracto y allí se han instalado, podríamos decir que permanentemente, ricas de significaciones, inagotables de sentido". oc, p. 120.

23 Zambrano, María; *Claros del Bosque*, p. 63. Todo el capítulo, que lleva por título "La Metáfora del corazón", es de especial interés para nuestro trabajo; pp. 63-77.

ascensional, la hace templo, copa del cielo, el hombre, y aún todo lo viviente, se queda sin lugar" (24).

El lenguaje poético descubre el horizonte de sentido de la realidad que no puede quedar acotada en los límites del concepto. Está lo abierto, que reclama, para su visibilidad, una palabra atenta, que sea medio o lugar de acogida y que acerque al hombre a lo invisible presentido. De ahí, que la filosofía zambraniana reclame el lenguaje de los sentidos para invocar el significado oculto en cada ente, para remitirlos a un ser "que ha roto con la sustantivación de un verbo para convertirse en epifanía, en manifestación de una experiencia tanto individual como colectiva de una unidad cósmica, telúrica y poética" (25). El habla poética, de la que se sirve la razón zambraniana, intentará acercarse a la expresión de lo inefable; algo que, para la racionalidad positiva y el absoluto conceptual, es intrascendente.

Y siguiendo la estela de Pascal y Scheller se preguntará María Zambrano si puede el alma quedar abandonada a la razón. Sí, contestará nuestra pensadora; pero no a cualquier razón, sino a la poética. A aquella que admita en su seno las "razones del corazón", que no son, en verdad, irracionales sino razones de amor.

Visión del corazón, luz y vida del corazón, que es, a un tiempo, conocimiento. ¿Pero qué realidad conoce el corazón, o mejor, qué realidad alberga? Zambrano nos dirá que todo aquello que la mera razón rechaze, todo en lo que palpita un hálito de vida, aún en estado naciente.

Alberga, también, el corazón una cierta oscuridad, un recinto hermético en el que se recluye el misterio pero que, en ocasiones, se abre. Y cuando esto ocurre se le dan al hombre las razones que sirven de motivo de conducta

24 Zambrano, María; *De la Aurora*, p. 50.

25 Romero de Solís, Diego; *oc*, p. 252.

en su vida diaria. Ahora bien, esas "razones de vida" no se agotan en las ideas, emociones o sentimientos que nos impulsan a actuar, sino que se recogen, de nuevo, en esa interioridad de la que brotan. Es en ese recogimiento donde todo puede ser traspuesto o trascendido, alcanzando con ello un nuevo sentido. Ser hombre es, a juicio de nuestra pensadora, poseer esa interioridad que todo lo trasciende, hasta el punto de que nuestra existencia consistirá, entonces, en ser iluminado por esa verdad que nos posee, haciéndonos residir en ella. El corazón es, pues, el medio adecuado para poseer esa verdad porque solamente enamorándose de ella puede ser retenida y encontrada si alguna vez se la pierde.

El corazón no es un órgano pasivo del conocimiento, sino que, por el contrario, de su actividad, que es acogida de la verdad encontrada, brotará la verdadera sabiduría. Amor y conocimiento son uno en el momento supremo de la revelación; no hay iluminación sino para quien está enamorado. Este es el modo en que la razón poética da cabida a las razones del corazón.

Acepta, pues, Zambrano que el corazón tenga sus razones y que posea, en su propio dominio, algo semejante a la lógica; ahora bien, dichas razones no suelen coincidir con la lógica del entendimiento. Hay en el corazón razones inscritas que responden al plan según el cual está edificado el mundo en tanto que valores. Son, pues, razones que mueven el deseo e impulsan la voluntad de vida; razones sobre las que aún no ha decidido el entendimiento y que, por ello, no pueden entenderse como determinaciones objetivas o necesidades estrictas.

En la conocida frase de Pascal, el acento se halla en el "su" y en las "razones". El corazón tiene "sus razones" de las cuales el entendimiento nada sabe, ni puede saber; y tiene razones, esto es evidencias objetivas sobre hechos para los que el entendimiento es ciego. Ahondando en esta interpretación pascaliana, Max Scheller llega a afirmar que existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa,

tan objetiva, tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva. "Lo que la expresión simbólica <<corazón>> designa no es la sede de confusos estados, (...) sino un conjunto de actos dirigidos, de funciones que poseen en sí una ley independiente de la organización psicofísica humana, un conjunto que trabaja con precisión y que pone ante nuestros ojos una esfera, de hecho, rigurosamente objetiva" (26). El hombre superior utiliza su corazón como un espejo, dice el Tao. "El corazón limpio y reunido ha dejado de ser un estorbo para ser un medio, un medio de encontrar y poseer la verdad, reflejándola" (27). Y en ese mismo contexto, dirá Molinos, que Dios quiere hablar al hombre a solas, en lo más secreto e íntimo del corazón. Intimo centro que el corazón cela, lugar en el que la palabra de Dios deja caer su fruto, blanco papel del que se sirve la escritura divina (28). Esta es la tradición en la que se funda la poética zambraniana del corazón y que se remonta hasta la epístola de san Pablo a los de Tesalónica, donde el apóstol habla de la caridad de la verdad (29).

En su crítica al racionalismo María Zambrano mostró cómo la razón era superada no sólo por cosas sobrenaturales, sino por una infinidad de cosas naturales; constatándose de este modo, que el campo del conocimiento, al que el hombre aspira, es inestable. Tal limitación ha obligado al hombre a utilizar dos vías diferenciadas de conocimiento: la vía de la razón y la vía del corazón. Es palpable que la mera razón en su uso discursivo no puede pretender abarcar toda la realidad, aunque nos proporcione una serie de

26 Scheller, Max; *Ordo Amoris*, revista de Occidente, Madrid, 1934, p. 142.

27 Zambrano, María; *La Agonía de Europa*, p. 118.

28 Molinos, Miguel de; *oc*, Lib I^o, cap 7, p. 35.

29 *Para los hebreos el corazón es el órgano del conocimiento; la palabra hebrea Leb, como la griega Kardía, designa la parte más íntima del hombre, asiento de la vida espiritual. Así, se dice en el Eclesiástico, XVII, 7: "Les formó lengua, ojos, oídos, y un corazón para pensar".*

conocimientos extraordinariamente útiles.

Hay una cierta grandeza en esta razón, que nace de su propia insuficiencia, al permitir descubrir al hombre su propia condición; pero hay, también, algo miserable en ella porque no puede elevar al hombre hasta el conocimiento de Dios. Por ello, deberá el hombre hacer uso del otro camino. No obstante, razón y corazón se necesitan mutuamente, están estrechamente relacionados, hasta el punto de que la determinación de los límites de la razón constituye el proemio obligado de toda teoría del corazón. Razón y corazón no son, pues, dos vías de conocimiento contrapuestas, sino caminos que se complementan y convergen mutuamente, y esto porque la razón actúa con lentitud y con tantas miras sobre tantos principios, que ha de tener presente, que a cada momento se adormece, o se extravía por no tener presente todos sus principios. Sin embargo, el corazón no obra así: actúa en un instante y siempre está dispuesto a actuar.

El corazón se apoya fundamentalmente en el amor, pero en un amor natural hacia lo creado, hacia la propia realidad; un amor encarnado, como el de nuestros místicos, a través del cual se eleva el hombre hacia la fuente misma de su trascendencia. No hay en este amor irracionalismo alguno; más bien, el corazón responde a un sentimiento vital. Es, ante todo, un modo de saber por el que se alcanza una visión profunda y radical de la realidad; gracias al cual el hombre manifiesta su "esprit de finesse".

El corazón hace posible la captación intuitiva del todo, permitiendo, así mismo, el conocimiento racional fundamentándolo vivencialmente. El saber del corazón puede conceptuarse como aquella intuición que alcanza de manera inmediata y directa la unidad e integridad de las cosas y, por consiguiente, a Dios.

Es el corazón el que siente a Dios y no la razón. El saber de experiencia zambraniano no es algo radicalmente distinto de este modo de

aprehensión vivencial de clara herencia pascaliana.

Advertía Scheller, en su obra *Ordo Amoris*, que en La Edad Media se conocía aún una cultura del corazón como cosa independiente en absoluto de la cultura intelectual. En la época moderna faltan, sin embargo, hasta los más elementales supuestos para ello. El pensamiento del comienzo, puesto en práctica por María Zambrano con su razón poética, restaura algunos de esos supuestos, que parecían definitivamente olvidados. "Un método que guía y se deja guiar a su vez por lo que descubre, que inventa las reglas adelantando, según las exigencias del camino" (30).

María Zambrano apunta desde sus primeros escritos a un saber del corazón que se cumple, a nuestro parecer, finalmente en su obra *Claros del Bosque*. En este libro, ese saber se "sustancia más como eros que como epistème. Saber del corazón, saber de quietud o de pasividad, (...) tal forma de conocer ha de ser ajena, por supuesto, al método como prefiguración, como intencionalidad, y a toda forma vicaria o instrumental de pensar" (31).

Recogerse en el íntimo centro para ofrecer, después, lo que en él se guarda; en ello habría de consistir la filosofía. Al menos la de aquella que se hermana con la vida.

30 Poppenberg, Gerhard; "Prefacio al inicio: El pensameinto auroral de María Zambrano", en *Philosophica Malacitana*, vol IV, Universidad de Málaga, 1991, p. 200.

31 Valente, J.A; "Del conocimiento pasivo o saber de quietud", en *María Zambrano o la metafísica recuperada*, Universidad de Málaga, 1982, p. 104.

INDICE ALFABETICO DE IDEAS

Toda obra se desarrolla en torno a ciertos núcleos, los cuales se encuentran en la figura de los términos importantes. Es evidente, pues, que para comprender la filosofía de un autor hay que conocer las ideas que en ella se emplean.

Nos hemos propuesto escoger algunos de esos términos donde aparecen concentrados muchos de los problemas que caracterizan el pensamiento de María Zambrano. Sin embargo, en el caso de nuestra pensadora, esta elección es especialmente difícil ya que nos encontramos ante una forma de escribir abierta, donde las palabras rehuyen cualquier univocidad semántica y se alejan de todo tecnicismo.

Las expresiones, que en este anexo se recogen, constituyen verdaderos plurisignos; términos, pues, en los que se conjugan el hermetismo con la claridad y la ambigüedad con la riqueza.

Hemos creído, por tanto, en la conveniencia de elaborar un índice que incluya no sólo la enumeración por páginas de los términos que aparecen en la tesis, sino que incluya citas bibliográficas y, en ocasiones, algún breve comentario que ilustre la problemática del término en cuestión.

Estimamos que cada una de estas ideas posibilitan, en sí mismas, nuevos caminos de investigación que en muchos casos no han sido sistematizados.

Alma:

El alma es en realidad mi ser. El alma entendida, en el sentido heideggeriano, como el ser propio del ente. "No es solamente ese centro de intimidad sino lo que por su virtud sobreviene: la intimidad con los seres y las cosas todas; la intimidad consigo mismo. Antes, de que el yo cartesiano la barrera, había algo llamado alma, que nos imaginamos ahora como este espacio interior, como este reino de cada uno, tesoro donde se guardan las ocultas e imprevisibles posibilidades de cada cual, su secreto reino. Este espacio fue borrado y en su lugar aparecieron los <<hechos psíquicos>> o <<estados de conciencia>>. Toda realidad, cualquiera que fuese su manera de ser, tenía que estar fundada y legitimada en un acto de conciencia, aún lo ha de estar. Es lo legítimo, lo existente, lo real. Es el psicologismo consecutivo al cartesianismo. Mientras el alma antigua, aún en filosofía tan racionalista, tan ajena a cualquier clase de misticismo como la de Aristóteles, decía que <<el alma es como una mano>>, y también, <<el alma es, en cierto modo todas las cosas>>. Algo, especie de lugar, de sede o de potencia, que alcanza contacto con todo, y por ello sede de la intimidad, de eso que precede al conocimiento y que solemos decir familiaridad con algo; lo que es contrario a la extrañeza, lo que nos permite orientarnos, y tener como una especie de instinto, un sentido para penetrar en cada cosa según su especie y modo de ser; destreza, sutileza, que sugiere, en efecto, la imagen de una mano tocando la realidad delicadamente, una mano de pulso infalible, maternal y viril a la vez, pulso, tino, que ha mucho se ha perdido entre nosotros, los occidentales." Zambrano, María; *La Confesión: género literario y método*, Rev. Anthropos, p. 77.

"Ya que el alma requiere, antes de ser realidad plena, ser rescatada de alguna manera, transformándose así de su espontánea realidad perdidiza y perdurable, en otra cristalina, idéntica de sí misma." Zambrano, María; "Eloisa o la existencia de la mujer", Rev, Anthropos, p. 81.

"Toda alma enamorada se ha dejado grabar la imagen de lo amado, y es ese su mayor padecer, más allá de todos los avatares o contingencias de la historia." Zambrano, María; "Eloisa o la existencia de la mujer", *Rev, Anthropos*, p. 84.

"Pues el alma no puede persistir en su ser: receptora, pasiva, necesita de la existencia de algo más real que ella a quien adorar y adquirir así la forma que no tiene, la existencia que le falta; las más veces por participación, de un modo imperfecto; por identificación transfiguradora, cuando alcanza su verdadera realidad." Zambrano, María; *art cit, Rev, Anthropos*, p. 84).

Ver en relación con este término el de esclavitud, que expresa adecuadamente la experiencia de pasividad y abandono como exigencia previa de toda iluminación.

Amor:

El amor ha de concebirse en la obra zambraniana como vehículo de conocimiento. La unión amorosa que el místico persigue acerca al hombre a las percepción divina; el conocimiento en su acepción más genérica puede ser entendido como una forma o modo de aproximación a lo real y la experiencia amorosa es una sutil forma de aproximación que requiere, sin embargo, una previa transformación o conversión. Es un modo de conocimiento -el amoroso- en el que está implicado toda la realidad del hombre; la naturaleza de ese conocimiento no es una mera captación intelectual del sujeto respecto del objeto en cuestión, es una implicación radical con lo real mismo, un modo singular de copertenencia.

Véase: Zambrano, María; *Senderos*, pp. 149-159. Es así mismo, oportuna la referencia que hace Zambrano del eros platónico en "La

Confesión: género literario y métodos", *Rev Anthropos*, p. 57.

"La relación especular, la visión de la belleza sobre las aguas y la conversión de la presa en cazador, y del cazador en presa, es algo que también plantea Giordano Bruno en *De gli eroici furori*. Si esta unión se consigue y se consume, se alcanza una percepción unitaria, que prescinde de distinciones y números: es la percepción divina que se asocia a los jeroglíficos egipcios, fuera del tiempo y del concepto discursivo y racional. Es también un proceso de desasimiento y despojo de vestiduras y rebozos. < < Per che il fine ultimo e finale de questa venazione é di venire a lo acquisto di quella fugace e selvaggia preda, per cui il predator dovegna preda, il cacciator doventi caccia; per che in tutte le altre specie di venagione, che si fa de cose particolari, il cacciatore viene a cattivare a sè l'altre cose, assorbendo quelle con la bocca de l'intelligenza propria; ma in quella divina et universale viene talmente ad apprendere, che resta necessariamente ancora compreso, assorbito, unito. > > . Ynduráin, Domingo; *Aproximaciones a San Juan de la Cruz*, p. 80.

"Porque el vino es amor, el amor se identifica con la embriaguez, saca al enamorado de sí, etc. Pero también es un tipo de conocimiento que supera la ciencia, la conciencia y el saber racional. Ciertamente que no es la ebriedad, la única comparación o el único símbolo utilizado para comunicar esa experiencia en que el enamorado trasciende toda ciencia y sabe no sabiendo; sí es uno de los más utilizados y vale tanto para el conocimiento como para el amor." Ynduráin, Domingo, *oc*, p. 163.

En María Zambrano hay también algunas referencias a los efectos amorosos que provocan ebriedad; y a la ebriedad como un estado de conciencia propicio para alguna suerte singular de conocimiento o revelación.

El éxtasis místico también provoca ebriedad en aquellos que lo padecen y ciertos estados de ebriedad preparan al hombre para la iniciación en los misterios o para la participación en ceremonias sagradas. El rito requiere, en ocasiones, un estado previo de ebriedad que prepara tanto al sacerdote como a la comunidad para su participación en él.

"Reclamar amor y darlo no es sólo tímida urgencia del corazón cautivo, sino también indagación y revelación. En el ilusorio engaño del amor se disuelve la falsa verdad del mundo cosificado: los límites de la identidad abren paréntesis y otra verdad llega, más preciosa y más honda." Savater, "En presencia de la voz de María Zambrano", Exposición y Catálogo con ocasión de la concesión del Premio Miguel de Cervantes, 1988, p. 18.

"El amor sirve al conocimiento, llega al mismo fin que él por diferente camino, por el camino que menos apropiado parecía, el de la manía o el delirio..." Zambrano, María; Filosofía y poesía, p. 66.

"Hay un delirio divino que es el amor. (...) delirio del amor que ejerce la misma función que la violencia filosófica. Mediante él, el hombre queda arrebatado, suspenso, en éxtasis según los místicos habían de repetir durante siglos, innumerablemente." Zambrano, María; oc, p. 67.

"El amor se ha salvado por su < <idea> >, es decir, por su unidad. Se ha salvado porque partiendo de la dispersión de la carne lleva a la unidad del conocimiento, porque su ímpetu irracional es divino ya que hacia lo divino asciende. La idea primera que del amor se crea, es ya mística.(...) Porque el amor lleva ya constitutivamente una distancia.

Amor sin distancia, no sería amor, porque no tendría unidad, es decir, objeto. (...) En amor subsiste siempre el objeto, tiene su unidad

inalcanzable. La posesión amorosa es un problema sin solución. Necesita traspasar la muerte para cumplirse; atravesar la vida, la multiplicidad del tiempo. (...) El amor al igual que el conocimiento necesita de la muerte para su cumplimiento. El amor por quien se propaga la vida...

Este es, creemos, el fundamento de toda mística: que el amor que nace en la carne (todo amor primero es carnal) tiene, para lograrse, que desprenderse de la vida, tiene también que convertirse, como decía Platón era menester realizar con el conocimiento." Zambrano, María; Filosofía y poesía, pp. 69-70.

"Pasividad por amor. No se quiere ser sin la ayuda, no se quiere cuando llegue la gracia, haberla ya merecido. Pero sí saberla recoger." Zambrano, María; oc, p. 108.

Angustia:

"Lo que se patentiza en la angustia, por tanto, es la persona, es ella la que se angustia por abrirse paso. La persona no es otra cosa que eso que Kierkegaard ha llamado espíritu. Podríamos afirmar que este abrirse paaso de la persona es un desprendimiento de la naturaleza y de todo lo inmediato, en su vuelta sobre sí, y es lo que sucede efectivamente, es el acontecimiento decisivo de la filosofía moderna." Zambrano, María; Filosofía y poesía, 1987, p. 90.

Aurora:

El significado simbólico de la aurora concierne analógicamente a todo principio, despertar o iluminación; por esto, la alegoría la muestra

como doncella desnuda que aparta de su cuerpo velos en movimiento ondulante. Símbolo del alma en su función naciente.

De la complejidad y riqueza de este término da cumplida cuenta María Zambrano en uno de sus libros esenciales: *De la Aurora*. Sólo esta obra reclama por sí sola un trabajo de investigación.

Bosque:

Su complejidad como la de otros símbolos, redunda en los diversos planos de significado, que parecen todos ellos corresponder al sentido materno y femenino.

Es el lugar donde florece abundante la vida vegetal, no dominada ni cultivada, y que oculta la luz del sol, resulta potencia contrapuesta a la de éste y símbolo de la tierra.

Los bosques fueron de los primeros lugares consagrados a los dioses; lugar de temores, escondido de la luz. El claro del bosque es, por el contrario, el lugar de la luz, el centro que acoge la luminosa trascendencia del sol, espacio, pues, de iluminación y elevación.

La exégesis del bosque es tan vasta que reclama, al igual que ocurriera con la Aurora, un trabajo exclusivamente centrado en los múltiples significados que esta figura contiene.

María Zambrano nos describe en su obra *Claros del Bosque* los estados del alma nacida de una comunión con él. Es, sin lugar a dudas, un libro iniciático, por el que la pensadora malagueña se acerca, parafraseando a Bergson, al sentimiento del misterio. Zambrano sabe, por haberlo escuchado de su maestro Ortega y haberlo sentido ella

misma, que hay en el bosque la señal de un trasmundo.

También la imagen del bosque revela la herencia orteguiana de su pensamiento: "El bosque está siempre un poco más allá de donde nosotros estamos. De donde nosotros estamos acaba de marcharse y queda sólo su huella aún fresca. Los antiguos, que proyectaban en formas corpóreas y vivas las siluetas de sus emociones, poblaron las selvas de ninfas fugitivas. Nada más exacto y expresivo. Conforme camináis, volved rápidamente la mirada a un claro entre la espesura y hallaréis un temblor en el aire como si se aprestara a llenar el hueco que ha dejado al huir un ligero cuerpo desnudo.

Desde uno cualquiera de esos lugares es, en rigor, el bosque una posibilidad". Ortega y Gasset, José; *Meditaciones del Quijote*, pp. 70-71.

En sus comentarios a las *Meditaciones* nos dice Julián Marías que "el bosque es una realidad a la cual le es esencial el no aparecer, el esconderse detrás de algunos de sus árboles, (...). El carácter de lo latente no queda suficientemente explicado cuando se alude a la no presencia; ese aspecto negativo no agota lo latente; he insistido en que lo latente es lo que está oculto, subrayando tanto como lo oculto el estar; es decir, aquello que sentimos positivamente escondido, emboscado tras las cosas. Es, por tanto, lo que acusa su presencia y la niega a la vez, lo inminente, lo que podría aparecer, lo que tal vez amenaza con irrumpir en nuestra vida. Con lo latente contamos pero no lo tenemos. De ahí precisamente el halo de misterio que Ortega advierte perspicazmente en el nombre del bosque". Marías, Julián; *Introducción y notas a las Meditaciones*, Cátedra, Madrid, 1984, nota 6, pp. 100-101.

En las mismas notas traduce Marías el bello párrafo con que Heidegger

presenta su libro *Holzwege* (Senderos del bosque, 1950): Holz es un viejo nombre para bosque. En el bosque hay senderos que la mayoría de las veces se interrumpen súbitamente en la espesura intransitada. Se llaman senderos de bosque. Todos transcurren separados, pero en el mismo bosque. A menudo parece como si uno se asemejase al otro. Pero sólo lo parece. Leñadores y guardabosques conocen los caminos. Saben lo que quiere decir estar en un sendero de bosque.

"La realidad vital bosque, es decir, el bosque en cuanto bosque -no en cuanto conjunto de árboles, o terreno, o suma de madera, etc.- consiste en posibilidad. Con esto, si no me equivoco, introduce Ortega un tema ontológico de la mayor importancia y que habrá de tener alcance, en su obra y más allá de ella, en la interpretación de la vida humana individual y colectiva: el de las realidades que consisten en ser posibilidades". Marías, Julián; *oc*, nota 10, p. 102.

"Bosque adentro hay senderos que no acaban nunca, la intrincada espesura que la luz no traspasa claros de silencio muerto, vida que hormiguea y pulula indiferente al caminante. Estamos antes o después del jardín: tal vez el hombre todavía no ha batallado contra esta masa vegetal o quizás ya ha desistido después de luchar esforzadamente. Por eso conviene no olvidar el terror que, bosque adentro, abrumba al niño que se ha perdido; conviene no ignorar las olas del viento, la fiera que brama, el grito gutural del hombre en estado de naturaleza que nos devuelve a la génesis de la guerra originaria, a la agresión primera. Es necesario ir cada día bosque adentro, por un instante. Sólo así el hombre puede trabajar, con más convicción, en el propio jardín". Puig, Valentí; *En el bosque*, p. 151

Caridad:

"Allí donde, desde hace largos tiempos, espera la verdad revelada e indescifrable, la verdad donde, realmente, la caridad está hechizada.

Caridad y comunión que no han trascendido al pensamiento, porque nadie ha podido todavía pensar este lógos lleno de gracia y de verdad".

Zambrano, María; Filosofía y poesía, p. 116.

Concepto:

"Se supone que el pensamiento, gracias al concepto, gana en rigor y precisión; el concepto sería la única garantía contra un pensar incontrolado y caprichoso. A esto opone Heidegger que los pensadores griegos piensan sin conceptos, pero no por ello están faltos de precisión. (...)La tendencia al sistema conceptual nace de esa inseguridad íntima; se trata de asegurar la realidad ligándola en una construcción transparente a la razón. (...)El pensar conceptual desfigura nuestra interpretación del pensamiento griego y nos estorba para entender su problemática y alcanzar el nivel de radicalidad en que aquel se movía; nos impide, sobre todo, afincarnos en el terreno del preguntar, de lo problemático. (...) La razón y su representar son sólo una forma del pensar que se ha convertido en prevalente no por derecho propio, sino por un peculiar destino histórico". Olasagasti, Manuel; Introducción a Heidegger, Revista de Occidente, Madrid, 1967, pp. 61-62.

El texto de Heidegger, citado por Olasagasti, pertenece a: Zur Seinsfrage, Frankfurt am Main, 2 Aufl, 1958, p. 40.

"(Heidegger) quiere recalcar que conceptos como forma, tipo, construcción orgánica, los conceptos de la ciencia moderna, más que

hacernos luz sobre la realidad, son un ataque frontal a ésta. Jünger protesta de que tales conceptos son meramente instrumentales, magnitudes de trabajo para la aprehensión de la realidad que existe por debajo y más allá de ellos; en suma, se trataría de un sistema óptico para mirar a su través la realidad; una vez utilizados, se podrían olvidar e incluso eliminar. Pero Heidegger no considera tan inocuo el uso del concepto, del cocebir mismo, en el sentido moderno de la objetivización de la realidad. De hecho, el concepto codetermina la realidad, la constriñe y coacciona. (...) El conocimiento por conceptos -en el sentido moderno del representar- es un ataque a la realidad; esta es retada a mostrarse en el círculo visual del concebir representante. El resultado es que la realidad ha pasado al contraataque. Heidegger alude al derrumbamiento de la física clásica; la realidad no se ha plegado a los esquemas mentales que se le querían imponer; el saber científico de la naturaleza como un conocimiento a priori es hoy insostenible." Olasagasti, Manuel; oc, p. 120.

Confesión:

"El extraño género literario llamado Confesión se ha esforzado por mostrar el camino en que la vida se acerca a la verdad < < saliendo de sí sin ser notada > > . El género literario que en nuestros tiempos se ha atrevido a llenar el hueco, el abismo ya terrible abierto por la enemistad entre la razón y la vida. La Confesión, en este sentido, sería un género de crisis que no se hace necesaria cuando la vida y la verdad han estado acordadas. Mas en cuanto surge la distancia, la menor divergencia, se hace preciso nuevamente. Y por eso San Agustín inauguró el género con tanto esplendor; porque es el hombre viejo desamparado y ofendido, tanto como pueda estarlo el moderno, que al fin, se amiga con la verdad." Zambrano, María; La Confesión: género

literario y método, *Rev. Anthropos*, p. 59.

"Es Job el antecedente de la confesión, y decir Job es tanto como decir queja: es la queja." Zambrano, María; *oc*, p. 60.

La confesión ha de entenderse como un medio de revelación de la vida, para la que se ha mostrado inoperante la filosofía. "Los géneros literarios parecen crecer a medida que la filosofía se aparta de la vida, ya alejándose de ella, ya confundiéndose. Es que la vida necesita revelarse, expresarse. Si la razón se aleja demasiado, la deja abandonada; si llega a tomar sus caracteres la asfixia. Pues se trata de encontrar el punto de contacto entre la vida y la verdad. Y este punto de contacto se encuentra por una operación de la misma vida, algo que tiene lugar dentro de ella. La vida tiene que transformarse abriéndose a la verdad, aunque sólo sea para sostenerla, para aceptarla antes de su conocimiento, conocimiento por otra parte imposible en su totalidad." Zambrano, María; *oc*, p. 61.

"La confesión comienza siempre con una huida de sí mismo. Parte de una desesperación. Su supuesto es como en toda salida una esperanza y una desesperación; la desesperación es de lo que se es, la esperanza es de que algo que todavía no se tiene apariencia." Zambrano, María; *art cit*, p. 61.

"Más también se manifiesta en la Confesión el carácter fragmentario de toda vida, el que todo hombre se sienta a sí mismo como trozo incompleto, esbozo nada más; trozo de sí mismo, fragmento. Y al salir, busca abrir sus límites, trasponerlos y encontrar más allá de ellos, su unidad acabada." Zambrano, María; *art cit*, p. 62.

La confesión manifiesta la búsqueda de una realidad completa. "La realidad estaba ahí, pero olvidados de ella, vueltos de espaldas

estábamos a la par en dispersión y confusión. < < Tus palabras, Señor, se habían adherido a mis entrañas y por todas partes me veía cercado de tí. > >. Porque la realidad nos cerca y, sin embargo, hay que buscarla, no es suficiente con que esté o quizá no está sino cuando nos hemos colocado en situación de recibirla. Por esto lo primero en san Agustín es la aceptación..." Zambrano, María; art cit, p. 64.

"El pensamiento abre su lugar a ciertas realidades, librándolas de su contradicción, mostrando su objetividad. La confesión conquista este lugar para las realidades íntimas no reductibles a objeto, realidades que necesitan de un respaldo vivo, de una existencia singular que la sostenga, pues ellas no quieren ser transformadas en objeto. Son las entrañas que quieren vivir como tales entrañas. El corazón que aspira a la vida que le corresponde como tal, corazón que no quiere ser transmutado en objeto de condición distinta, ser asimilado por la razón, por ejemplo, o disuelto por ella." Zambrano, María; art cit, p. 77.

"La Confesión parece ser así un método, para encontrar ese quien, sujeto a quien le pasan las cosas, y en tanto que sujeto, alguien que queda por encima libre de lo que le pase. Nada de lo que le suceda puede anularse, aniquilarse, pues este género de realidad una vez conseguida, parece invulnerable. Y el logro de este punto de invulnerabilidad, tiene que ver no sólo con esa unidad pura, con el centro interior, sino también con este misterioso mundo que es preciso unificar, adentrándose en él, vencéndolo a fuerza de intimidad, sirviéndole en una esclavitud que va a dar la libertad." Zambrano, María; art cit, p. 78).

Connaturalidad:

Se entiende por connaturalidad: " Un conocimiento intelectual con la realidad como conceptualizable y hecha proporcionada en acto a la inteligencia humana. A él pertenece la intuición intelectual.

Un conocimiento por connaturalidad, sea intelectual sea afectivo, con la realidad no conceptualizable y al mismo tiempo contemplada; dicho de otro modo, como no objetivable en nociones y sin embargo como término de unión objetiva. Es el conocimiento de contemplación, tanto natural como sobrenatural.

Un conocimiento por connaturalidad afectiva con la realidad como no conceptualizable, porque despierta en sí misma las profundidades creadoras del sujeto, quiero decir por connaturalidad con la realidad en cuanto ella está enviscerada en la subjetividad misma en cuanto existencia intelectualmente productiva, y en cuanto es captada en su consonancia concreta y existencial con el sujeto como sujeto. Es el conocimiento poético." Soria, P Fernando; "Interpretaciones filosóficas actuales acerca de la poesía", Rev, Estudios Filosóficos, nº 3, Julio-Diciembre, Santander, 1953, p. 412.

Contemplación:

"La contemplación excluye fundamentalmente la curiosidad, lo que significa que no tiende hacia el futuro. Todo ocurre como si las oposiciones temporales siempre relativas a la acción perdieran aquí su significado o en todo caso su valor. El tiempo de la contemplación no puede ser otro que el presente. Pero lo que todavía no podemos presentir, antes de un análisis profundo, es que la contemplación sólo es posible para ser firmemente arraigado en la realidad.(...) Ahora podemos adivinar que el ascetismo, que en todas las épocas y religiones se ha juzgado necesario para alcanzar la contemplación, constituye en

realidad una serie de prácticas, algunas de las cuales aparecen como simples procedimientos que permiten al alma reforzar sus asideros en la realidad." Marcel, Gabriel; *El Misterio del Ser*, pp. 104-105.

"Podemos pensar que el recogimiento está ligado al acto mediante el cual el hombre logra el silencio dentro de sí, silencio que no significa una simple ausencia, sino que por el contrario tiene un valor positivo.

Es una plenitud que se restablece por la reabsorción o rechazo del lenguaje que -como Bergson lo vio con tanta profundidad- es apto para traducir relaciones espaciales, de simple yuxtaposición, excluidas de la interioridad. (...) Recogerse no significa abstraerse, son las actitudes interiores mismas que aquí se revelan diferentes, y quizá contrarias. Se abstrae de, lo que quiere decir que se retira y que por consiguiente se deja o se abandona. El recogimiento, por el contrario, es un acto mediante el cual nos dirigimos hacia, sin abandonar nada." Marcel, Gabriel; *oc*, p. 108-109.

La contemplación es recogimiento y, por tanto, vuelta hacia el interior de sí mismo. "Pareciera que ese acto está ligado al presentimiento de una realidad que sería la mía, o quizá más exactamente que me fundamentaría en tanto yo mismo y a la cual podría aproximarme por este movimiento de conversión, sin coincidir plenamente con ella." Marcel, Gabriel; *oc*, p. 194.

"Saber contemplar debe ser saber mirar con toda el alma, con toda la inteligencia y hasta con el llamado corazón, lo cual es participar, la esencia contenida en la imagen, volverla a la vida." Zambrano, María; "Una visita al Museo del Prado", *Rev, Anthropos*, p. 95. Así mismo, recogido en *Algunas lugares de la Pintura*, p. 59.

Conversión:

La conversión es un entrar en la luz propiciado por un modo de conocimiento que concilie, como la Confesión, la razón y la vida. "El entrar en la luz, el mostrarse abiertamente de la confesión, es lo que verifica la conversión..." Zambrano, María; *La Confesión: género literario y métodos*", Rev, *Anthropos*, p. 64.

Creación:

"La recepción del mundo como creación, es decir, como don, implica el contradón de la ofrenda. Así, la confesión de la creación está cargada de sacramentalidad." Chauvet, L.M; *Símbolo y Sacramento*, p, 554.

Cruz:

Cual acontece con el árbol de la vida, la cruz es un eje del mundo.

Situada en el centro místico del cósmos, es el puente o la escalera por los que las almas suben hacia Dios. Consecuentemente la cruz establece la relación primaria entre los dos mundos terrestre y celeste; pero también, a causa del neto travesaño que corta la línea vertical que corresponde a los citados significados (eje del mundo, símbolo del nivel), es una conjunción de contrarios, en la que casan el principio espiritual y vertical con el orden de la manifestación y de la tierra; de ahí su transformación en sentido agónico de lucha y de instrumento de martirio.

Descartes:

Con Descartes se "creó una creencia nueva en la realidad que había aparecido: el yo; creencia que había de estar siempre en el fondo de toda justificación: la conciencia, la originalidad de la conciencia propia. Bajo este título quedó acotada la realidad hecha presente en la evidencia cartesiana y a ella habría que recurrir para todo lo dudoso, de ella emanarían las razones actantes y aún lo más rebelde e irreductible tendría que ser, al menos en apariencia, a ella reducido.

Toda realidad, todo objeto o pretensión de objeto habría de ir a buscar su última justificación en una inmediatez de la conciencia." Zambrano, María; *La Confesión: género literario y método*, Rev, Anthropos, p. 70. "La soledad hallada por Descartes es, no un estado ni una morada, sino el ser mismo del hombre; su condición, por eso es un descubrimiento metafísico. Y Hay que insistir: Descartes no partió de la soledad; llegó a ella, fué su hallazgo; la "nueva revelación". Zambrano, María; *oc*, p. 70.

"El hombre nuevo que irá a surgir ya no se sentirá hijo de nadie. Irá perdiendo la memoria de su origen y se irá sintiendo cada vez más original. Soledad innacesible a la filiación y que en su desamparo le forzaré a hacer algo para sentirse creador a que la acción que ejecute lleve evidencia de su condición creadora." Zambrano, María; *oc*, p. 70.

La nueva creencia, en la que consiste la evidencia del cogito, será "transparente y firme, pero irá eliminando todo lo que no sea reductible a ella". Zambrano, María; *oc*, p. 70.

"Descartes no ha realizado una confesión como parecía, aunque fuese simple confesión de la mente, sino un análisis genial; ha operado una disociación, ha encontrado la coyuntura de la razón al insertarse en la vida. Y la ha librado de ella." Zambrano, María, oc, p. 71.

Dexamiento:

"Tampoco puede producirse un desasimiento sin algo que se tiende a la mano vacía, ni un vaciarse de la mente sin alguna palabra que apunta, ni un silencio total, un silencio que se hace para atender a un rumor, siquiera a un susurro." Zambrano, María; "La respuesta de la filosofía," Rev, Anthropos, p. 118.

Dios:

"Contra lo que suele creerse, la posición de Heidegger frente al tema de Dios no es negativa ni neutra. Modernamente ha sido Heidegger el gran acercador de Dios. Al revalorizar lo oculto como algo positivo- al ser el fondo y sustento de la realidad- Dios por ser precisamente lo más ausente de lo ausente, se presenta como lo más real de la realidad." Olasagasti, Manuel; Introducción a Heidegger, Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 312.

"Aparentemente este Dios del ser es más pobre que el de la filosofía; apenas pueden aplicársele atributos; queda envuelto en el misterio de su lejanía; pero se podría preguntar si no dice más al hombre que el Dios metafísico. (...) Pero no podemos olvidar que Dios es siempre Deus absconditus. Ciertas evidencias, claridades y certezas acerca de

Dios más contribuyen a vaciarnos de la experiencia de lo divino que a revelarnos el verdadero rostro de Dios. Hay mucho de verdad en la observación de Heidegger de que el Dios más divino es el Dios ante el que se está siempre en una actitud interrogadora." Olasagasti, M; oc, 311.

Zambrano, María; Senderos, p. 141. Ver Donación, a propósito de un texto de Nicolás de Cusa.

Donación:

Realidad es donación. Lo que Dios da de sí. "Si Dios no hiciera más que estar en las cosas, su accesibilidad sería meramente per accidens. Pero como la presencia personal de Dios es en las cosas transcendencia donante, resulta que Dios es accesible en las cosas pero por sí mismo, bien que en forma de noticia y de nuda presencia. (...) A la donación corresponde la entrega". Zubiri, Xavier; *El Hombre y Dios*. pp. 193-196.

La donación personal del hombre es la entrega de sí mismo. Esta entrega no puede ser un simple abandonarse sino que ha de ser una aceptación positiva y confiada del don. La entrega reviste un carácter concreto: es el acatamiento. "Lo primario del acatamiento es esa especie de reconocimiento de lo relativo que soy frente a la persona absolutamente absoluta que es Dios. Es como un desaparecer ante Dios. Es lo que expresa el verbo latréuo, adorar. Adorar es acatar la plenitud insondable de esta última realidad". Zubiri, Xavier; oc, p. 199. El acatamiento al donante es la esencia de la adoración personal; es esta actitud de adoración, de entrega consagrada la que rezuma la obra zambraniana y constituye, a sí mismo, la esencia de toda oración. La

entrega es tanto un refugiarse cuanto una súplica. "La entrega no es sino el despliegue de la religación". Zubiri, Xavier, *oc*, p. 201.

"Es evidente que somos atraídos hacia Dios, ser desconocido, merced al movimiento de la luz de su gracia, que puede ser conocida sólo si él la revela. Dios desea ser buscado. Lo quiere y da a quien lo busca la luz sin la cual no puede ser buscado. Desea ser buscado y desea ser encontrado, porque quiere manifestarse y abrirse a quien lo busca. De modo que es buscado junto con el deseo de aprehenderlo: es un cerco teórico, pues se trata de una carrera que conduce al que corre a la quietud del movimiento, cuando es buscado con el máximo deseo." Cusa, *De quaerendo*, III. Citado por Ynduráin, *Aproximaciones*, p. 76.

Ebriedad:

La ebriedad se identifica con un tipo de conocimiento arcano en el que desaparece la sucesión temporal; en San Juan de la Cruz la relación se establece con el amor, en la cena que recrea y enamora. "No habrá que insistir, a estas alturas, en que también por este camino se llega a la transformación del alma en Dios. No en balde la idea cristiana de la integración reposa (o concuerda) con la ecurastía, con el pan y el vino." Ynduráin, *Aproximaciones a San Juan de la Cruz*, p. 157.

Ereignis:

Heidegger excluye expresamente de Ereignis el significado corriente de acontecimiento. Ha de entenderse como donación, lo que da, confiere y otorga. "El ser necesita de esa donación del Ereignis para llegar

como presencia a su propia mismidad de ser. (...) El Ereignis como un dar es lo que realiza la unidad del destino y del alcanzar." Olasagasti, Manuel; Introducción a Heidegger, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 171.

"Hay que subrayar con Heidegger la índole esencialmente oculta del Ereignis. Si el ser es lo oculto, con mayor razón lo será el Ereignis.

Ya nos ha dicho que, al dar el ser, se esconde detrás de su don en el destino del ser y en el alcance del tiempo. El sustraerse es esencial al Ereignis. El Ereignis no se manifiesta en su donación; ésta tiene carácter de época, que implica ocultación. El acontecer -como el ser- no es, puesto que no es un ente. Pero mientras del ser puede decirse hay, se da, no así del acontecer; ya que todo dar tiene lugar en virtud del acontecer. (...) Con expresiones como esa (el acontecer acontece) Heidegger no nos define la cosa misma; nos va haciendo alusiones que, si no se ve la cosa, resultan faltas de sentido; tales alusiones van encaminadas precisamente a hacernos tropezar intuitivamente con la cosa.

Hace falta para ver el Ereignis despertar en nosotros un sentido."Olasagasti, o.c, p. 172.

Esclavitud:

"La vida humana en su ambigüedad característica se mueve entre la esclavitud y la libertad, categorías supremas de la vida. En la esclavitud el alma se colma de realidad, como si tal fuese la manera más adecuada de que las realidades más plenas y divinas entrasen en contacto con el ser humano. La esclavitud vive en adoración receptora, máxima

apertura del alma que rebosa de realidad, de tal manera que sólo teme no bastarse a sí misma, sintiendo su pequeñez frente al océano inmenso del que apenas puede contener una gota. Es la imagen de la realidad que ha visto toda alma adoratriz, es la que inspira ese <<dilatarse mi corazón>> que del salmista toma Teresa de Cepeda, cuando empieza la transformación que la llevará a la santidad. El alma que adora se siente infinitamente pequeña y vive de esta dolorosa manera la infinitud; padeciéndola, no pensándola impasiblemente". Zambrano, María; "Eloisa o la existencia de la mujer", Rev, Anthropos, p. 84.

Escuchar:

"Pensar consiste más en preguntar que en responder. Sin embargo, el rasgo más esencial del pensar no lo encuentra Heidegger en lo que tiene de actitud interrogadora, sino en la capacidad de escuchar y oír. Pero desde siempre, en nuestra tradición occidental, la característica del pensar ha sido el preguntar, y esto no por azar. Pensar es, ante todo, pensar la esencia; pero el hecho de que algo sea y lo que es, lo esencial de la esencia se ha concebido siempre como el fundamento; se ha considerado como el pensar más radical aquel que busca los últimos fundamentos; ahora bien, buscar el fundamento es, en el fondo, preguntar. Heidegger sostiene, por el contrario, que pensar es primeramente escuchar la palabra que nos dirige aquello que hay que pensar: el preguntar debe estar supeditado a ese previo escuchar."Olasagasti, Introducción a Heidegger, Revista de Occidente, 1967, p. 267).

Espera:

"La espera se funda en que nosotros mismos pertenezcamos a aquello que esperamos. Gelassenheit no es sino espera y estar esperando, aguardando en el ámbito original". Olasagasti, Manuel; Introducción a Heidegger, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 261.

"Se trata de ingresar en el ámbito original dentro del cual, a la vez, estamos y no estamos. La espera es el vaivén entre el sí y el no; es el entre. Aquí está la esencia de la serenidad." Olasagasti, Manuel; oc, p. 261.

"Sólo partiendo del ámbito originario es posible concebir rectamente la esencia del hombre. El hombre es hombre en cuanto afectado intrínsecamente por ese ámbito. Todavía no somos capaces de tomar contacto con la esencia del hombre, porque nos movemos en el plano de la racionalidad; por eso tenemos que esperar -en la serenidad- a que se nos revele, lo mismo que tenemos que aguardar al momento en que se nos desvele la esencia del ámbito originario que todavía se nos oculta." Olasagasti, Manuel; oc, p. 262.

Estilo:

Sobre el estilo literario en la mística, caracterizado por el gusto por la paradoja y la contradicción, Ynduráin cita un texto de Nicolás de Cusa que expresa fielmente estos rasgos: "En su luz está todo nuestro conocimiento; de suerte que no somos nosotros quienes conocemos, sino él a nosotros. Y una vez que llegamos a su conocimiento, aunque nos resulte desconocido, nos movemos envueltos en su luz, que penetra en nuestro espíritu, para dirigirnos a él rodeados por su luz." Nicolas de Cusa, De quaerendo, II. Citado por Ynduráin, Aproximaciones, p. 76.

El místico cuando habla "explica sus razones con palabras imperfectas, y cortadas; quiere con medias palabras ser entendido". Fray Diego de Estella, *Meditación*, LXXV, pp. 509-510, citado por Ynduráin, *Aproximaciones*, p. 78.

El recurso de la paradoja queda brillantemente manifiesto en este texto de Estella al decir de Dios que huye para que sea buscado y llama para esconderse, provoca y se va.

Estoicismo:

El estóico "no lleva sobre sus hombros el peso de un destino concreto, se siente desamparado y en su desamparo descubre su individualidad que, claro está, es universal". Zambrano, María; *Senderos*, p. 112.

La razón estóica es sutil en la interpretación de las dolencias humanas. "Diríase que la razón se ha hecho madre; se ha llenado de ternura material para poder consolar al hombre en su desamparo." Zambrano, María; *oc*, p. 113.

La Razón poética, que en ocasiones ha sido definida por Zambrano como razón misericordiosa, debe, en cierto modo, su dimensión maternal y consoladora al estoicismo. Es la dimensión del <<heset>> hebreo del que nos habla Zubiri, que sólo es alcanzable por una razón no alejada de la vida. Esta razón que entronca con la <<philosophia de consolatione>> es, pues, una razón de consolación; tan cercana, por tanto, a cualquier forma de guía espiritual, como muy bien nos lo hace saber su autora.

Esta herencia senequista del pensar zambraniano no ha sido aún

estudiada en toda su profundidad.

Eternidad:

"El pasado y el porvenir se encuentran en el seno de la profundidad, se integran en una zona del presente, un Aquí absoluto por oposición del aquí contingente. Y esta zona donde el antes y el ahora, lo próximo y lo lejano, tienden a confundirse, no es otra cosa que la eternidad".

Marcel, Gabriel; El Misterio del Ser. p, 151.

Exilio:

"Lo español a menudo se desarrolla mejor lejos de su origen."
Zambrano, María; Senderos, p. 109.

El filósofo se ha exiliado voluntariamente de la realidad, de la naturaleza, su esperanza radica en el empeño de afirmar ilimitadamente la libertad de su conciencia; no se trata tan sólo de traspasar los límites, sino más bien de ser capaz de crearlos. "La libertad absoluta, con la ilusión de disponer enteramente de sí, de crearse a sí por sí misma, acaba borrándolo todo." Zambrano, María; Filosofía y poesía, p. 96.

Extasis:

"Extasis que es la imagen confusa, el espejismo más bien, del

encuentro con ese centro de identidad, donde el tiempo no transcurre y donde la vida ha abandonado, recogándose, su dispersión. Centro del alma, como dicen los místicos, es el punto no asimilable a nada, a ninguna cosa ni suceso, libre del tiempo del que la vida parece tener indeclinable necesidad, centro que con su íntima, indisoluble unidad, libera al corazón." Zambrano, María; "La Confesión: género literario y métodos", *Rev, Anthropos*, p. 74.

"Llamo modo excesivo de conocimiento no a aquél en el que el sujeto no sobrepasa al objeto, sino a aquel en el cual el sujeto cognoscente es inducido hacia su objeto, que es quien en realidad le supera con creces.

(...) Hay que reconocer que nuestro entendimiento posee cierta facultad de conocer, gracias a la cual percibe las cosas inteligibles, y una unión que supera la naturaleza del entendimiento, merced a la cual se une a las cosas que están sobre sí. Gracias a ella entiende las realidades divinas, y no según nuestra capacidad, sino en cuanto nos hallamos totalmente ajenos a nosotros mismos y por completo divinizados:" San Buenaventura, *De Scientia Christi*, q. 7, respondeo, citado por Ynduráin, *Aproximaciones*, p. 185.

Fe:

La fe hace cierto al entendimiento, no le hace claro. La fe supone la disposición voluntaria a entregarnos a aquello que se nos da. Es pues, un acto de acatamiento o de acogida.

Filosofía:

"El entendimiento moderno llegó a su desrealización a través de un cierto racionalismo que pide cuentas, que comienza con la duda. La realidad entonces parece huir". Zambrano, María; *La Confesión: género literario y método*, Rev, Anthropos, p. 64.

"Pues, el género en que se vierte una filosofía depende del íntimo movimiento que describe el pensar. Quizá algún día sea posible perseguir este movimiento y no sólo explicar, sino figurar < <more geométrico> > cada sistema filosófico y sorprender la razón interna de que algunas filosofías sean, en cierto modo, asistemáticas. (...) Y aún más el estilo depende de la necesidad de la comunicación de un pensamiento, la cual emerge de su misma naturaleza." Zambrano, María; "La Filosofía de Ortega y Gasset", Rev, Anthropos, p. 18.

Fuego:

Vida y salud. Agente de transformación y cambio, en el sentido otorgado por Heráclito. El fuego es un elemento mediador entre formas en desaparición y formas en creación, el fuego, en este sentido, se asimila al agua, y también es un símbolo de transformación y regeneración.

Para muchos pueblos de la antigüedad el fuego es un Demiurgo que procede del sol, es su representación sobre la tierra. Pensemos, volviendo a Heráclito en el fuego como materialización del lógos. El fuego vendría ser la encarnación natural del orden espiritual del mundo.

El fuego no sólo garantiza la provisión de luz, sino la purificación de aquellos a quienes ilumina.

Gaston Bachelard recuerda el concepto de los alquimistas para quienes el fuego es un elemento que actúa en el centro de toda cosa, factor de unificación y de fijación. Paracelso establecía la igualdad del fuego y de la vida; ambos, para alimentarse, necesitan consumir vidas ajenas.

Tomar el fuego o darse a él (Prometeo y Empédocles) es el dualismo situacional del hombre ante las cosas. Atravesar el fuego es símbolo de trascender la condición humana.

Fundamento:

< < Grund > > - < < Grundsatz > >. El principio de razón. También Dios está sometido al principio de razón suficiente. Para la metafísica onto-teológica Dios existe en tanto vale el principio de razón; depende en cierto modo de que dicho principio tenga validez universal. No sólo es el principio de todo conocer, sino de todo ente; porque conocer es representar y representar consiste en poner un objeto: el ente es en cuanto objeto, en cuanto es puesto por la representación. El fundamento tiene que ser suficiente, esto es, que asegure los objetos.

"Ser y fundamento se implican, dicen lo mismo, aunque no lo igual; ser es esencialmente fundamento. El ser no tiene un fundamento, sino que es el fundador; precisamente por serlo no puede tener el mismo fundamento; el ser es , en este sentido lo sin fundamento, abismo".
Olasagasti, Manuel; Introducción a Heidegger, Revista de Occidente, Madrid, 1967, p.

70.

La rosa es sin por qué. Dichos como el de Angel Silesius, al que Leibniz calificó de ateo por la expresión antes citada, recobran su

sentido desde una perspectiva no ontoteológica. Si bien es cierto, que el principio de razón suficiente vale para la rosa en cuanto objeto de nuestra representación, no vale en cuanto la rosa existe simplemente en sí misma. "El ente aparece como objeto correspondiente al representar, objeto de representación, y el ser, como la objetividad del objeto, correspondiente a la subjetividad del sujeto. La objetividad será en adelante el fundamento del ente como tal y hará posibles la ciencia y técnica modernas." Olasagasti, Manuel; oc, p. 64.

"El ser es fundamento y no tiene a su vez fundamento, es sin por qué.

lo que es sin por qué ¿qué es sino juego?" Olasagasti, Manuel; oc, pp. 71-72.

Gnosis:

"A mi me parece que los sabios egipcios, si nos descubrieron los misterios con una sabiduría perfecta, no fue empleando figuras de letras que se desarrollan en palabras ni partes del discurso, ni que pudieran imitar tampoco pronunciaciones o enunciaciones de las reglas, sino que figuraron los objetos valiéndose de jeroglíficos, y designaron cada uno de ellos simbólicamente con un signo particular en sus misterios. Cada signo constituía así una especie de ciencia o de sabiduría y ponía ante nuestra vista la cosa figurada de modo sintético, sin desarrollo discursivo ni análisis. Luego, esta noción sintética era reproducida por otros signos, que la explicitaban, expresándola discursivamente, y enunciaban las causas por las que las cosas son: su hermosa disposición suscita la admiración en quien las ve. Así, se dice, es de admirar la sabiduría de los egipcios, si se considera cómo, sin poseer las causas de las esencias, esa sabiduría pudo disponer de las cosas de manera que

sean conformes a las causas de las esencias" Plotino, *Enéada* V, VIII, 6; citado por Ynduráin, *Aproximaciones*, pp. 176-177.

"Esta sabiduría que prescinde de la palabra y de la lógica, encanta a los renacentistas neoplatónicos porque enlaza con la gnósis, es útil en la lucha contra el ergotismo escolástico y se basa en el silencio. (...) Se produce una búsqueda directa de correspondencias y reflejos entre la sabiduría humana y la divina, entre las cosas de este mundo y el celeste. Es la búsqueda de un camino o escala por la cual ascender hasta el origen. Curiosamente este procedimiento de purificación y subida no rechaza la realidad material, sino que se apoya en las cosas, para ascender por ellas hasta Dios. Esto supone, como punto de partida, que esas realidades materiales participan, en cierto modo, de la naturaleza divina." Ynduráin, *Aproximaciones a San Juan de la Cruz*, p. 177.

Gracia:

Eficacia simbólica y gracia sacramental.

"La comunicación de gracia se debe comprender no según el esquema metafísico de la causa y el efecto, sino según el esquema simbólico de la comunicación verbal, comunicación eminentemente operatoria, puesto que en ella se presenta el sujeto en relación con los demás sujetos en el seno de un mundo de sentido. Es precisamente una relación de lugar, relación de alianza filial y fraternal, la que pretende instaurar o restaurar en la fe <<la experiencia sacramental>>". Chauvet, L,M; *Símbolo y Sacramento*, p, 556.

Gravedad:

"La gravedad es la raíz de lo que no la tiene y tampoco está hecho para volar, es la fuerza que nos mantiene en contacto con la tierra, pegados a ella, criaturas de su suelo." Zambrano, María; " Nostalgia de la tierra", Rev, Anthropos, p. 53.

Historia:

"Pues que la existencia histórica comienza a partir de una unidad que se pierde. Allí donde hay escisión en el ser humano, y la inevitable, sino primaria y determinante separación de su ser con todo y con el todo, hay historia." Zambrano, María; "El camino recibido", Rev, Anthropos, p. 125.

Hombre:

"Pues, ¿quién es el hombre? Un ser que ha de dar testimonio de lo que es. Testimoniar significa, por una parte declarar; y, por otra, mantener las declaraciones. El Hombre es el que es al dar y por dar testimonio de su propia realidad de verdad (Dasein). (...) Pero ¿qué es lo que debe testimoniar el hombre? Su pertenencia a la tierra." Heidegger, Martin; Hölderlin y la esencia de la poesía, pp. 22-23.

Humildad:

"La humildad propiamente dicha presupone cierta afirmación de lo sagrado." Marcel, Gabriel; *El Misterio del Ser*, p. 235.

"Con ella se llega a la esencia de las cosas y los seres. Quizá habría que señalar que el proceso es equivalente al que se realiza para conocer la naturaleza divina, esto es, por negación o eliminación de lo que no es. Ahora bien, se puede pensar en otro ámbito de actuación, en el interior de la propia conciencia como aniquilación de la voluntad y de la naturaleza del ser. Me refiero a la Humildad." Ynduráin, *Aproximaciones a San Juan de la Cruz*, p. 197.

Idealismo:

"El idealismo comienza obviamente, sin reconocer necesidad de conversión, siendo por sí mismo la más violenta conversión que se haya presentado. La supone y no alude a ella, ha cercenado todo lo subjetivo, todo lo individual, desconociendo la inmediatez de la vida, pero sin mostrarle el camino para dejar de ser inmediata". Zambrano, María; "La Confesión: género literario y método", *Rev, Anthropos*, p. 59. "Idealismo que se concreta y verifica en esa apetencia, necesidad de tener ante la vista un mundo, de vivir hacia él, gravitando más hacia la posibilidad, teniéndola más en cuenta que a la realidad misma". Zambrano, María; *La Agonía de Europa*, p. 123.

Imagen:

Ver Realidad. "Una manera, quizá la más bella y creadora que tiene el hombre de tratar con lo sagrado -extraño e indefinible- es reducirlo a

una imagen...El proyectar una realidad en imagen es una manera de preservarse de ella, alejándola. Pero con esa ambivalencia propia de lo sagrado, la imagen que lo aleja mantiene al mismo tiempo su contacto." Zambrano, María; "Eloisa o la existencia de la mujer", Rev, Anthropos, p. 82.

Insoluble:

"María Zambrano no ha vendido su alma a la Idea, ha salvaguardado su esencia única situando la experiencia de lo Insoluble sobre la reflexión acerca de ello; ha superado, en suma la filosofía...Sólo es verdadero a sus ojos lo que precede o sucede a lo formulado, el verbo que se zafa de las trabas de la expresión, o como ella ha dicho magníficamente, la palabra liberada del lenguaje." Ciorán, E.M; "María Zambrano: una presencia decisiva". Catálogo María Zambrano. Premio Miguel de Cervantes, p. 6.

Interioridad:

"El hombre interior que no camina hacia la santidad, camina hacia la historia, quiere salir de sí para realizarse acá en la tierra, pero al mismo tiempo sabe, ha sabido hasta hace poco, que tal cosa no sería en modo alguno realizable". Zambrano, María; La Agonía de Europa, p. 123.

Lenguaje:

"El primer lenguaje, sagrado, apenas diferente de la danza, del rito.

Como la danza, presencia visible, según un ritmo; como el rito, operante de inmediata eficacia, portador de un sentido que atraviesa todos los planes del ser y que pide, antes que ser entendido, ser, ante todo, recibido." Zambrano, María; "La palabra y el silencio", Rev, *Anthropos*, p. 113. El lenguaje entendido como figura del ser.

La riqueza de imágenes en una escritura poética se corresponde con esta concepción del lenguaje -al menos del lenguaje sagrado- como figura del ser. "Nace así el primer lenguaje, un lenguaje objetivo, hermético, sacro y en cierto modo, inaccesible. Pues que todo lo sacro para resultar accesible requiere una actitud adecuada del ser que con ello trata. Una actitud de receptividad de activo abandono; una entrega sostenida, asistida por la conciencia pues que del hombre se trata- mas no obnubilada por ella, por esos prejuicios que la conciencia no siempre disuelve. Ya que no es posible tratar con lo sacro sin participar de ello de su carácter específicamente sagrado. (...) Usar este lenguaje es contaminarse o purificarse. La palabra tiene entonces un poder análogo al de las figuras de los dioses de purificar y, análogamente a los demonios, de destruir o de manchar. Por ello, ciertas palabras, no pueden ser pronunciadas ni ser mostradas a todos los hombres. Se accede a ellas por un cierto grado de iniciación." Zambrano, María; "La palabra y el silencio", Rev, *Anthropos*, pp. 113-114.

Luna:

La luna es el ser que no permanece siempre idéntico a sí mismo, sino que experimenta modificaciones dolorosas, en forma de círculo, claras y continuamente observables. Estas fases, por analogía, se parecen a las

estaciones anuales, a las edades del hombre, y determinan una mayor proximidad de la luna a lo biológico, sometido también a la ley del cambio, al crecimiento y al decrecimiento. De ahí la creencia mítica de que la etapa de invisibilidad de la luna corresponde a la de la muerte en el hombre; y como consecuencia de ella la idea de que los muertos van a la luna. La muerte no es así una extinción, sino una modificación temporal del plan vital. Así la condición lunar equivale a la condición humana.

Otro componente significativo de la luna es el de su estrecha asociación a la noche y el que dimana del tono lívido de su luz y del modo como muestra semivelándolos, los objetos. Por eso la luna se asocia a la imaginación y a la fantasía, como reino intermedio entre la negación de la vida espiritual y el sol fulgurante de la intuición. La vía lunar como vía de la intuición, en oposición a la vía solar: razón, reflexión, objetividad.

Luz:

La luz como sinónimo de vida. El sol concebido en las antiguas tradiciones como luz inteligente. Así, por ejemplo, Platón concibe la luz como el medio "material" que hace posible la percepción. El sol, que es la figura metafórica de la luz que Platón emplea en varios de sus escritos (República, Libro VII), representa la forma suprema de conocimiento o de visión intelectual. "La idea de la luz como fuente o medio de conocimiento, así como la concepción de la luz como manifestación del conocimiento o de la verdad, ejerció gran influencia en la teología cristiana". Ferrater Mora, Diccionario de Filosofía, Vol III, p. 2054.

Plotino en la *Enéada*, IV, III, 10, afirma que la luz física es una imágen de la luz inteligible. En las Sagradas Escrituras se recoge la imágen de la luz y su simbolismo: Salmos XXXV-XXXVI- "Por tu luz veremos luz". XXVI, 1, "Yahvé es mi luz". San Juan, I,1-9, "El verbo es la verdadera luz que ilumina a todo hombre".

Orígenes nos dice que la luz es el poder espiritual de Dios. Dios ilumina el entendimiento de los que son capaces de recibir la verdad. La luz aparece en este caso como condición de visión. La luz, en suma, deja ver. El espíritu es, así mismo, como un foco de luz que crea un ámbito luminoso, el cual alcanza a todos los seres.

Toda iluminación está ligada a un proceso de purificación, el cual posibilita el acercamiento del alma a la verdad. El Espíritu Santo es llamado luz. Abengabirol afirma que la luz es la fuente de la vida, y concibe la difusión de la luz como el medio que propicia la producción de la realidad.

En sus doctrinas de las potencias, Shelling introdujo la luz como una de las potencias de la naturaleza; Hegel llegó a afirmar que la luz era la idealidad de la materia, del mismo modo que la gravedad era su realidad. La luz es como el cimiento del mundo material: es el poder de ocupación espacial.

En María Zambrano tenemos la "llama que ilumina", Senderos, p. 15. Y Gabriel Marcel nos dice: "¿Qué es esta luz? ¿De dónde emana? ¿Puede ayudarnos esta comparación para alcanzar la esencia de lo que llamamos verdad? Observemos, en primer lugar, que es más que una metáfora, y que si lo fuera al menos sería una metáfora constitutiva y no auxiliar...La verdad puede deslumbrar y herir como la luz cuando se la mira de frente, y aquel que la ignora por su propia voluntad se ciega deliberadamente".

El Misterio del Ser, p. 61.

"El término luz tiene además la inapreciable ventaja de traducir experiencias tan diferentes como las del artista, el héroe o el santo.

Inevitablemente, la palabra irradiación es la única capaz de traducir esas experiencias, y esta irradiación emana inevitablemente del ser mismo, aprehendido en su acto, en su ejemplo, en su obra. Si comenzamos a definir al ser humano de una manera que excluya la posibilidad de concebir esta luz o irradiación, seguramente esta definición será falsa, tendrá necesidad de reajustarse a los verdaderos datos fundamentales.

(...) Al igual que la luz que sólo se deja reconocer por la mediación de lo que ilumina -puesto que es en sí misma cegadora y no puede mirársela de frente- la generosidad únicamente es discernible a través de los dones que prodiga. Pero lo que me parece notable aquí es que la meditación de la luz nos coloca en condiciones de comprender mejor lo que es la luz; y no es ya de la luz física de la que quiero hablar.

Esquemáticamente se podrían distinguir tres etapas: la luz como agente físico nos ayuda a pensar la generosidad, pero, a su vez, la generosidad, tan pronto como intentamos pensarla en su esencia, de alguna manera nos da acceso a una luz metafísica, que es aquella de que nos habla San Juan, aquella que ilumina a todo hombre que viene a este mundo." Marcel, Gabriel; oc, pp. 259-260.

"Purificarme es, en última instancia, hacerme más permeable a la luz, pero no es suficiente: es voverme cada vez más capaz de irradiar a mi vez." Marcel, Gabriel; oc, p. 266.

"La reflexión nos demuestra que la luz me invade en tanto mayor grado

cuanta mayor abstracción de mí mismo hubiera hecho anteriormente." (Marcel, Gabriel, *Filosofía para un tiempo de crisis*, Madrid, 1971, p. 245.

"Me parece que la vida -en el sentido en que cada uno habla de su vida- no puede mirarse como pura y simplemente extraña a la luz concebida como dato ontológico último, un dato que es al mismo tiempo donante, siendo esto lo que lo hace último. Pero en esta cuestión el lenguaje nos falla, porque es obvio que luz y vida no pueden ser tratados como datos distintos, entre los cuales sería preciso establecer una conexión." Marcel, Gabriel; o.c, p. 247.

"Creo que todos nosotros estamos como invitados más acá de la fe a poner de manifiesto los rasgos de un mundo que no está en absoluto superpuesto al nuestro sino que es sin dudarlo este mismo mundo, pero captado en una multiplicidad de dimensiones, multiplicidad a la que de ordinario estamos muy lejos de prestar la menor atención." Marcel, Gabriel, oc, p. 250.

"Sic et in proposito intelligendum est quia ipsa divina veritas est lux, et ipsius expressiones respectu rerum sunt quasi luminosae irradiationes, licet intrinsecae, quae determinate ducunt et dirigunt in id quod exprimitur." (De esta manera ha de entenderse lo que vamos diciendo, porque la verdad divina es la luz, y sus manifestaciones respecto a los objetos son como las irradiaciones luminosas, aunque intrínsecas, que llevan y conducen determinadamente hacia aquello que en ellas se manifiesta.). San Buenaventura, *De scientia Christi*, citado por Ynduráin, *Aproximaciones a San Juan de la Cruz*, p. 56.

"Pero esa luz no sólo ilumina las cosas, las crea. Lo cual significa que toda la creación forma parte de una unidad superior. En definitiva, las cosas creadas son luces y son espejos por los que resbala la luz hasta

el fondo". Ynduráin, oc, p. 58.

Memoria:

"Mas el proceso del recordar, de este recordar movido por el ansia de ver, si va contaminado por el afán de apropiación, puede quedarse en una simple toma de posesión del pasado, en vez de ser un adentramiento en su oscuridad -densa o fluida-. Adentramiento en y de lo vivido, dejado escapar o dejado caer..." Zambrano; María; "Del método en filosofía", Rev, Anthropos, p. 122.

La memoria "mantiene, aunque oscuramente, la llama del origen celeste tanto como el engranaje de las entrañas y de todo lo que en ellas y también por ellas, gime triturado, bajo el tiempo de la razón o bajo el tiempo aceptado sea racionalizado o no." Zambrano. María; art cit, pp. 121-122.

"La memoria rescata de ese su poder (el tiempo) lo que apenas fue vivido para que recobre el tiempo que se le retiró.(...) Disponerse alguien a rescatar lo que le fue por este semidios arrebatado, lo eleva por encima de la melancolía, a un cierto estado en que se siente liberador, casi héroe." Zambrano, María; art cit, p. 124.

Misterio:

"Un misterio sólo lo es en realidad cuando es misterio permanente, nunca desvelado enteramente, sino concesor una y otra vez de una apertura.

Heidegger piensa la verdad del ser como misterio permanente."
 Pöggeler, Otto; El camino del pensar en Heidegger, p. 195.

Mujer:

"Si el espíritu creador es divino, el mundo del alma -de la mujer- es sagrado, es decir no revelado. Mundo anterior al logos, entra en contacto con el logos mediante el ofrecimiento de sus entrañas para que en ellas se realice; se haga corpórea realidad; carne y alma."
 Zambrano, María; Rev, Anthropos, "Eloisa o la existencia de la mujer", p. 82.

"Es muy masculino verse vivir desde una idea o desde un personaje; femenino el verse vivir desde adentro, como si la mirada saliera de un centro situado más allá del corazón, pero entrañable siempre."
 Zambrano, María; Nota 1, "Eloisa o la existencia de la mujer", Rev, Anthropos, p. 85.

Mística:

"La mística es un movimiento horadante hacia un centro de obsesión, y en la expresión necesita siempre echar mano de los mismos símbolos: el laberinto hasta cuyo íntimo secreto se penetra, el castillo interior cuyas moradas exteriores hay que atravesar para llegar a la cámara recóndita; la escala, cuyos grados hay que ascender". Alonso, Dámaso, Poesía Española. Ensayo de métodos y límites estilísticos, p. 176.

"Heidegger cita el dicho del maestro Eckhart según el cual Dios es

Dios en el lenguaje tácito del mundo. A los místicos la creación les habla de Dios; el místico pregunta a las criaturas por Dios y las criaturas le responden. (...) Estamos lejos de las vías metafísicas.

Estas proceden por principios racionales hasta concluir en una primera causa de todos los entes. En la vía del ser no se arriba a Dios como resultado de ningún proceso mental; simplemente, Dios nos dirige la palabra, habla. Pero no se trata de revelación natural ni de intuición de Dios; Dios no nos habla más que a través del mundo, en el lenguaje sin palabras del mundo. (...) Anticipemos que para Heidegger la esencia del habla está en el decir, que últimamente consiste en manifestar, hacer patente. Que en el lenguaje tácito del mundo Dios nos habla significa, por tanto, que Dios se nos revela, se nos hace patente a través del mundo. Nada de revelación cara a cara, sin velos, sino revelación que deja a Dios <<en la misteriosidad de su lejanía>>; Dios se revela y a la vez queda abismáticamente escondido. Su revelarse no es cosa distinta de su ocultarse. Recuérdese que la ocultación no es algo meramente negativo. (...) Si es lícito hablar de vías o métodos en Heidegger no hay otra vía para ir a Dios que la rigurosamente fenomenológica en el sentido literal del término: dejar que la cosa misma se aparezca. (...) Hay que repetir que revelación y experiencia significan aquí aparición de la cosa misma." Olasagasti, Manuel; Introducción a Heidegger, pp. 210-211.

Mística:

"De convenirse en que el método místico no sea sino subterfugio sin fundamento lógico alguno, medio de aliviar pero no de curar, no pudiéndose exorcisar nunca la idea de nadería, la filosofía última sería el empirismo. Convertiríase entonces la existencia en un hecho bruto

al que habría de referirse legítimamente la emoción del misterio ontológico, sin que fuese nunca satisfecha. El prodigio y el misterio llenan de atributos esenciales la naturaleza de las cosas, teniendo por principal objetivo la actividad filosófica el hacerlas aparecer y acentuarse. Cada generación daría nombre a un Job, a un Hamlet, a un Fausto, a un Sartor Resartus." (William, James; *La Voluntad de creer*, pp. 77-78.

Nada:

"El ser visto desde el ente -sobre todo desde el punto de vista de la ciencia- es nada. Bajo esta especie -sub specie nihili- aborda el ser Was ist Metaphysik? Ser y nada son lo mismo; la nada pertenece al ser en cuanto que este es esencialmente finito. Al hombre se le patentiza la nada en el temple de la angustia. El existir humano (Dasein) sólo es posible como un mantenerse dentro de la nada. Gracias a este mantenerse dentro de la nada y a la patentización de esta por la angustia se le revela al hombre el ente como tal: este emerge ante nosotros al hundirse y escapársenos en su totalidad. Pero la nada, a su vez, tiene su lugar en el ente mismo: la nada no es mera aniquilación del ente ni simple negación. Por la patentización de la nada es el hombre trascendente, es decir, está siempre más allá del ente, hasta alcanzar el ser".

Olasagast, Manuel; *Introducción a Heidegger*, pp. 45-46.

"Si no estuviéramos deformados por la metafísica, el sustraerse y el ocultarse lo percibiríamos como la más rigurosa y suprema forma de revelación del ser; pero desde las alturas de la metafísica -¿qué es el ente?- aparece el ser en su esencia oculta y huidiza como lo meramente

no ente, como la nada; en realidad, la nada, en cuanto nada de ente es lo más opuesto a la nada negativa. La nada no es pura nada, pero tampoco es un objeto; es el ser mismo, a cuya verdad, desvelamiento, llega el hombre cuando se ha superado como sujeto, y, por tanto, ya no representa el ente como objeto." Olasagasti, Manuel; oc, p. 85. "En la tradición metafísica occidental -por lo menos hasta los idealistas alemanes y dejando aparte a los místicos- la nada era simplemente nada, la pura negación del ser. Heidegger para recuperar el ser perdido en el ente y expresar su esencial carácter huidizo, comienza por establecer la ecuación : ser = nada." Olasagasti, Manuel; oc, pp. 93-94.

"Er-eignis. Ereignis, literalmente acontecimiento, sería la originaria identidad de ser y hombre; la identidad originaria sería una propiedad del ereignis. El salto por encima del animal rationale y del ser tradicional nos lleva a un abismo (Ab-grund), que no es la pura nada ni la confusión tenebrosa. Es la unidad del acontecimiento. (Ereignis)." Olasagasti, Manuel; oc, p. 166.

"La verdad, que descansa -como en su misterio- en la nada de todo fundamento óntico, puede convertirse en el espacio de aquello que es enteramente otro respecto al hombre, aún cuando le haga falta el hombre: puede convertirse en el espacio de lo sagrado. Y es que el hombre no se limita a buscar el yacer abierto de las cosas; no pregunta por la mera verdad, sino por ella en cuanto salvación y perdición, pregunta si el ente descansa en su verdad o se disuelve en una vacía nihilidad.

Pregunta por lo sagrado, en el sentido de aquello que en su verdad concede la salvación y, por ende, pregunta por lo divino. Cuando lo sagrado se muestra en el ámbito de una verdad que no está a disposición del hombre, se sigue de ahí que aquello de lo que el

hombre busca estar seguro no tiene carácter de ídolo, sino que es lo divino." Pöggeler, Otto; El camino del pensar de Martin Heidegger, p. 231.

Noche:

Como el agua, la noche tiene un significado de fertilidad, virtualidad, simiente. Como estado previo no es aún el día, pero lo promete y prepara.

"Heidegger remite a este concepto de sombra, que podríamos definir como luz oscura, para nombrar de alguna manera la esencia de lo incalculable. Lo incalculable es aquello que se resiste a la representación y, sin embargo, se nos manifiesta en el ente y nos anuncia el ser oculto en él". Olasagasti, Manuel; Introducción a Heidegger, p. 85.

"Solemos referirnos al día como lo positivo y a la noche como lo negativo; esta sería la desaparición del día, su privación.(...), la noche al ocultar a Dios, guarda y protege lo sagrado para cuando llegue la hora de una nueva aurora. Es la delicada misión del poeta en tiempo indigente; su tema es lo sagrado, como lo es en Hölderlin, para quien la noche del mundo es la sagrada noche". Olasagasti, Manuel; oc, p. 201.

"La noche es aquella oscuridad que nunca puede hacerse pura tiniebla.

El exceso de oscuridad ofusca la vista; la pura claridad es un peligro, porque produce la engañosa impresión de que todo está claro. El poeta quiere una luz tamizada que no impida la claridad. Luz oscura, que

posee la virtud de revelar lo oculto y conservarlo y guardarlo como tal" Olasagasti, Manuel; oc, p. 204.

"La ocultación como el negarse no es primero y únicamente el límite del conocimiento, sino el comienzo de la iluminación de lo alumbrado" (Heidegger, Arte y Poesía, El Origen de la obra de arte, p. 87).

"¿Pero que ocurre para que este rayo ciegue, cuando debería mejor iluminar? Pero esta ceguera es suma iluminación, porque está en lo más sublime de la mente, más allá de la investigación del humano intelecto.

Allí se ofusca el entendimiento porque no puede investigar, porque excede toda facultad investigadora. Se da allí, pues, una ofuscación inaccesible, que, sin embargo, ilumina las mentes que perdieron curiosas investigaciones." San Buenaventura, Colationes, 20, II; citado por Ynduráin, Aproximaciones, p. 185.

Nostalgia:

"Había que buscar afanosamente entre las ruinas del mundo muerto, de los mitos perdidos para siempre, había que salir de la cárcel de la conciencia, de la oscura trampa donde el pobre mundo se había dejado coger." (M.Z. Rev. Anthropos, p. 53). Nostalgia de la gravedad, de los cuerpos que pesan , de la tierra. Zambrano, María; "Nostalgia de la Tierra", Rev, Anthropos, p. 54.

Onto-teología:

"La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador, proceso que es llevado a cabo por la resolución.

Lo que llamamos de este modo, vuelve a conducir a nuestro pensar a ese ámbito del que ya no se puede hablar con palabras rectoras de la metafísica: ser y ente, fundamento-fundamentado. pues lo que nombran estas palabras, lo que representa el modo de pensar regido por ellas, procede, como lo diferente, de la diferencia. Su origen ya no se deja pensar dentro del horizonte de la metafísica.

La mirada a la constitución onto-teológica de la metafísica muestra un posible camino para contestar, a partir de la esencia de la metafísica, a la pregunta, ¿cómo entra el Dios en la filosofía? El Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos, en principio, como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que, a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que Causa sui. Así reza el nombre que conviene a Dios en la filosofía. A este Dios, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios. Ante la causa sui el hombre no puede caer temeroso de rodillas, así como tampoco puede tocar instrumentos ni bailar ante este Dios.

En consecuencia, tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino". Heidegger, Martin; Identidad y diferencia,

pp. 151-153.

Origen:

"La búsqueda del origen envuelve la búsqueda de la perdida luz originaria." Zambrano, María; "Del método en filosofía", Rev, Anthropos, p. 122.

"Lo que se ha escapado del fluir temporal sin haber tenido presente, se condensa al ser rescatado por la mirada dirigida desde el centro de la conciencia. Pues que una tal mirada ha de surgir desde el centro -el sujeto se ha retirado cuanto es posible a ese su centro y desde allí mira. Sólo desde el centro o desde la intención de ir hacia él, se rescata." Zambrano, María; art cit, p. 122.

"Un lugar y un tiempo que el hombre no puede precisar en su memoria, porque entonces no había memoria, pero que no puede olvidar, porque tampoco había olvido. Algo que se ha quedado como pura presencia bajo el tiempo y que cuando se actualiza, es éxtasis, encanto." Zambrano, María; Filosofía y poesía, p. 99.

Palabra:

"La palabra que define y la palabra que penetra lentamente en la noche de lo inexpresable (...) La palabra que quiere fijar lo inexpresable, porque no se resigna a que cada ser sea solamente lo que aparece." Zambrano, María; Filosofía y poesía, p. 115.

La autora intercala entre sus palabras una cita de Rimbaud que dice así: "Escribía silencios, noches; anotaba lo inexpresable. Fijaba vértigos". Rimbaud. *Temporda en el Infierno. Delirios II*.

Poética - Poesía:

"Precisamente porque el ser de las cosas nunca se alcanza a base de lo que esta ahí -porque nunca está ahí- necesita ser liberado, puesto y regalado por la poesía. Esa libre donación es la fundación. (...) Por tanto, vivir poéticamente significa estar en presencia de los dioses y en cercanía esencial con las cosas. La existencia humana es poética, es decir, fundada; no es ningún mérito, sino una donación." Olasagasti, Manuel; *Introducción a Heidegger*, pp. 230-231.

"La faena propia de la palabra, por ser tal, consiste en hacer patente, de obra, al ente en cuanto tal, y guardarlo en su verdad. (...) Sólo que la esencia de la palabra no agota su virtud en eso de ser medio para entenderse. Al definirla así, no damos con su esencia, (...).

Unicamente donde haya palabra habrá mundo, esto es: un ámbito, con radio variable de decisiones y realizaciones, de actos y responsabilidades, (...). Solamente donde haya mundo habrá historia. (...) Y es preciso que hayamos apresado esta esencia de la palabra, para aprehender el campo de acción de la poesía, y con ello a la poesía misma en su verdad." Heidegger, Hölderlin y la esencia de la poesía, pp. 24-25.

"Ahora bien: los dioses pueden hacerse palabras de nuestra boca si ellos mismos, de por sí, nos dirigen la palabra y por ella nos interpelan. Y la palabra que da nombre a los dioses es siempre

respuesta a tales interpelaciones.(...) Cuando los dioses ponen a nuestra realidad de verdad en trance de palabra entramos de golpe en ese imperio donde se decide si nos daremos, dando nuestra palabra, a los dioses o si nos negaremos y renegaremos de ellos.(...) Desde que los dioses nos ponen en trance de hablarnos, desde este tiempo hay tiempo para hablar, y desde este punto el fondo mismo de nuestra realidad de verdad es diálogo." Heidegger, oc, p. 28.

"Poesía es fundación por la palabra y sobre la palabra. (...) El poeta da nombre a los dioses, y lo da a todas las cosas, y las nombra en lo que son. (...) Que nunca será jamás el Ser un ente. Mas porque el Ser y la esencia de las cosas no pueden calcularse ni deducirse de lo que simplemente esté ahí, a la mano, Ser y Esencia habrán de ser libremente creados, puestos y regalados. A esa acción de libérrimo regalo se llama fundación." (Heidegger, oc, pp. 29-30.

"Lleno está de méritos el hombre; mas no por ellos; por la Poesía ha hecho de esta Tierra su morada". Hölderlin, citado por Heidegger, oc, p.31.

"Que la realidad de verdad del hombre es, en su fondo, poética. Por poesía estamos ahora, con todo, entendiendo ese nombrar fundador de dioses y fundador también de la esencia de las cosas. Morar poéticamente significa, por otra parte, plantarse en presencia de los dioses y hacer de pararrayos a la esencial inminencia de las cosas. Poética es, en su fondo, nuestra realidad de verdad; lo cual viene a decir: que estar fundada y fundamentada no es mérito suyo; es un don." Heidegger, oc, p. 31.

En la poesía se recoge el hombre al fundamento y fondo de su realidad de verdad; y en él llega a aquietarse. Y no llega por cierto a ese aparente quietismo de la inactividad y vaciedad mental, sino a aquella

quietud sin límites en que la vivacidad es el estado de todas las relaciones y fuerzas." Heidegger, *oc*, p. 35.

"Cuando el habla nombra por primera vez al ente, lo lleva a la palabra y a la manifestación. Este nombrar llama al ente a su ser, partiendo de él. Tal decir es un proyectar la luz en donde se dice lo que como ente llega a lo manifiesto". Heidegger, "El Origen de la obra de arte", *Arte y Poesía*, p. 113.

"Según la experiencia heideggeriana, tanto el pensar inicial como el poetizar inicial están abiertos, cada uno a su modo, a la verdad originaria. Lo que aún queda por preguntar es el modo en que esta verdad muestre su esencia inicial en el arte y en la poesía". Pöggeler, Otto; *El camino del pensar en Heidegger*, p. 222.

"Lo que diferencia a los géneros literarios unos de otros , es la necesidad de la vida que les ha dado origen. No se escribe ciertamente por necesidades literarias, sino por la necesidad que la vida tiene de expresarse. (...) La poesía primera, como se sabe, es un lenguaje sagrado, es decir, objetivo en grado sumo." Zambrano, María; "La Confesión: género literario y método", *Rev, Anthropos*, p. 6).

"La poesía ofrece asiento a todos los medios seres y conatos de ser; a todo aquello que no puede franquear el nivel que lleva a la realidad de la existencia o a la idealidad del concepto". Zambrano, María; "Eloisa o la existencia de la mujer", *Rev, Anthropos*, p. 80.

"La poesía quiere la libertad para volver atrás, para reintegrarse al seno de donde saliera; quiere la conciencia y el saber para precisar lo entrevisto. Por eso es melancolía. Melancolía que borra enseguida la angustia. El poeta no vive propiamente en la angustia, sino en la melancolía. (...) Será imposible el que no veamos en la poesía una

integridad lograda mayor que en la metafísica; imposible que no veamos en ella el camino de la restauración de una perdida unidad". Zambrano, María, *Filosofía y poesía*, p. 97.

"Amor a los orígenes y descuido de sí. ¡Cómo va a cuidarse si todo lo espera! Y lo que espera justamente es no tener sino recibir.(...), porque no es importante el ser; su donación es lo que colma". Zambrano, María; *Filosofía y poesía*, p. 106.

El filósofo busca mientras que el artista encuentra; el poeta recibe.

La experiencia de la donación define paradójicamente la actividad del poeta, puesto que consiste en preparar la espera. "El poeta sigue quieto esperando la donación". Zambrano, María; *oc*, p. 106.

"El poeta ha sabido desde siempre lo que el filósofo ha ignorado, esto es, que no es posible poseerse a sí mismo, en sí mismo. Sería menester ser más que uno mismo; poseerse desde alguna otra cosa más allá, desde algo que pueda realmente contenernos.(...)[Citando a San Juan de la Cruz] <<Mi alma se ha empleado y todo su caudal en su servicio>> Para que seamos uno mismo y en plenitud, es menester que algo haya puesto en actualidad nuestro tesoro, que eso que se nombra el fondo del alma se vuelque a la superficie; que nada quede en posibilidad, en pasividad, que seamos, en fin, acto puro. (...) Por eso el alma enamorada no puede quedarse en sí, no es sí misma cuando sólo se tiene a ella, porque todo lo más logra la posesión de sus instrumentos. Y por debajo de los instrumentos queda algo, eso que los filósofos han nombrado ser, tan oculto como antes.(...) Y esto que el filósofo debería haber sabido, lo supo el poeta. No es que no le importara la unidad, no; era injusta la condena. Sino que siempre supo que no la conseguiría más que saliéndose de sí, entregándose, olvidándose. <<Ya no guardo ganado/ni ya tengo otro oficio/que ya

sólo en amar es mi ejercicio>>. Sólo en el amor, en la absoluta entrega, sin reserva alguna, sin que quede nada para sí. La poesía es un abrirse del ser hacia dentro y hacia fuera al mismo tiempo.

Es un oír en el silencio y un ver en la oscuridad. <<La música callada, la soledad sonora>>. Es la salida de sí, un poseerse por haberse olvidado, un olvido por haber ganado la renuncia total. Un poseerse por no tener ya nada que dar; un salir de sí enamorado; una entrega a lo que no se sabe aún, ni se ve. Un encontrarse entero por haberse enteramente dado." Zambrano, maría; oc, pp. 109-110.

"La poesía anula el problema de la existencia humana, allí donde se manifiesta. ya el hombre es sólo voz que canta y manifiesta el ser de las cosas y de todo." Zambrano, María; oc, p. 114.

La poesía es , "en su consistencia más profunda y radical, un saber acerca de la realidad total, un saber que versa sobre lo real en toda su múltiple dimensión. (...) Un saber que no tiene en cuenta las acotadas fronteras de lo real." Alvarez de Miranda, A; " Poesía y religión", Obras, Vol, II, p. 44.

Alvarez de Miranda hace referencia explícita a la poesía de Lorca, considerando que tanto el fenómeno poético como el religioso, "brotan de un mismo coherente sistema de intuiciones sobre la sacralidad de la vida orgánica". Alvarez de Miranda, oc, p. 49.

"En el poeta -a diferencia de los otros hombres- la energía del alma- de sus potencias y de la raíz misma de estas- no se consume exhaustivamente en el trabajo ordinario de las facultades; la reserva que se acumula permanece como en un sueño, latente, pero virtualmente en acto, por ser fuerza del espíritu, y en tensión callada. (...) Y en esta intuición lo más inmediato es la captación o experiencia de las cosas del

mundo, y lo más principal la experiencia del propio sujeto, que activa su vitalidad productiva, que tenderá a finalizar este conocimiento en la realización de una obra. (...) Esta obra, verbo de tal conocimiento, debe reflejar su doble oscura aprehensión: la del mundo real y la del alma del propio poeta. Esta obra, es un objeto y debe guardar siempre su consistencia y su valor propio de objeto, y al mismo tiempo es un signo, a la vez signo directo de los secretos percibidos en las cosas, y signo reflexivo de la sustancia del poeta en acto de comunicación espiritual revelándose ella a sí misma. Y como todas las cosas comunican en el ser y como el ser hormiguea en signos, de la misma manera, el objeto también hormigeará en significaciones y dirá más de lo que es y hará actual el conocimiento, al mismo tiempo que él, cosa distinta de él, y otra cosa todavía que esta otra, y, en el límite, el universo entero como en el espejo de una mónada..." Soria, P. Fernando; "Interpretaciones filosóficas actuales acerca de la poesía" Rev, Estudios Filosóficos, pp. 414-415. La oscuridad de un poema según Maritain radica en una cualidad que es imposible no llamar religiosa y que es "en unos, Lautremont, Rimbaud- la desesperación ante la impotencia de nunca aprehender la realidad absoluta y la vida interior en su pura libertad; en otros, en los primeros tiempos del surrealismo, era la esperanza nacida del redescubrimiento de ese río del espíritu subyacente a toda nuestra actividad habitual, de esa realidad profunda, auténtica, extraña a las fórmulas, percibida en esos minutos de abandono a las fuerzas ocultas que vivifican." Soria, P. Fernando, art cit, p. 445.

Poesía:

"Indudablemente la poesía tiene un algo de religiosa en sí misma, y presenta analogías indiscutibles en la contemplación mística.(...).

Henry Bremond considera la actividad poética como un esbozo natural y profano de la actividad mística..., esbozo confuso, torpe, lleno de altibajos, a tal punto que, en definitiva, el poeta no vendría a ser más que un místico tronchado. (...) Se trata de conocimientos por connaturalidad, afectiva exclusivamente en el conocimiento poético, afectiva o intelectual indistintamente en el de contemplación; en ambos respecto de una realidad no conceptualizable, término de unión objetiva en el conocimiento de contemplación, ordenado esencialmente a la realización de una obra en el conocimiento poético." Soria, P. Fernando; "Interpretaciones filosóficas actuales acerca de la poesía", Rev, Estudios Filosóficos, p. 421.

"El que muchas veces sienta el místico la necesidad de describirnos su experiencia, ello no es de ningún modo necesario para completar el estado místico en cuanto tal, no es más que un efecto de superabundancia, una generosa tentativa de comunicación. Mientras el poeta, por necesidad inherente a la propia esencia de la poesía, busca la palabra, el místico tiende más bien al silencio, pues el objeto de su experiencia sobrepasa todo verbo articulado". Soria, P. Fernando; art cit, p. 422.

"El hábito de recogimiento que al frecuentar los caminos que conducen al interior de uno mismo, se ha ido formando en el poeta, la atención silenciosa a los procesos íntimos, el sentido de misterio de las cosas y, aunque oscura -como todo el conocimiento poético- la percepción de los vínculos que unen los seres con el ser, establecen al poeta en una postura de indudables analogías psicológicas con las que mantiene en su vida el místico, y le disponen a recibir las influencias superiores que sobre el segundo descargan. (...) El místico, como el poeta, necesita en el comienzo de su búsqueda de Dios, del socorro de las imágenes, sobre todo al comienzo de su camino, en la meditación que precede a la contemplación". Soria, P. Fernando; art cit, p.423.

Presencia:

"Pero cuando decimos que la presencia no debe pensarse como objeto, ante todo queremos decir que el acto por el cual nos orientamos hacia ella es esencialmente diferente de aquel por medio del cual aprehendemos un objeto en verdad, a que se excluye en principio la posibilidad misma de una aprehensión, de una captación. Todo esto tiene todavía carácter negativo. Se comprenderá mejor si se reconoce que la presencia sólo puede aceptarse o rechazarse; pero es evidente que entre aceptar y captar la diferencia de actitud es fundamental. (...) En tanto que la presencia está más allá de la aprehensión, también en cierta manera está fuera de la posibilidad de la comprensión. La presencia sólo puede invocarse o evocarse, y la esencia de la invocación es mágica". Marcel, Gabriel; *El Misterio del Ser*, pp. 161-162.

Punto:

Unidad, origen, centro. Principio de la emanación y de la manifestación.

Puede hablarse de la existencia de dos géneros de punto, el que carece de extensión, símbolo de la virtud creadora, y el que como Ramón Llull quería en su *Nova Geometria*, posee la mínima extensión pensable o representable, símbolo del principio manifestado.

Moisés de León definió la condición del punto original diciendo que ese grado es la suma total de todos los espejos ulteriores, es decir,

exteriores en relación con ese mismo grado. Estos proceden de él por el misterio del punto, que es en sí, un grado oculto, es decir, no manifestado, no puede ser alcanzado. Por esta razón el centro identificable con este punto místico suele representarse como agujero "Más luego en un instante, el punto oscuro del yo se viene a encontrar como centro de una cruz; entonces, sin sobresalto alguno, el corazón ocupa su lugar, se hace centro." Zambrano, María; Claros del Bosque, p.127.

Realidad:

"Porque la realidad nos cerca y, sin embargo, hay que buscarla, no es suficiente con que esté o quizá no está sino cuando nos hemos colocado en situación de recibirla". Zambrano, María; "La Confesión: género literario y método", Rev, Anthropos, p. 64.

"La realidad que no es apresable en concepto, puede, sin embargo, apresarse en imágenes. La imagen es más activa, más eficiente que el concepto, como si fuese la forma adecuada para esa realidad infinitamente activa, no sometida al logos y, por tanto, de la que todo puede esperarse y todo puede temerse. Las imágenes revelan esa realidad manteniéndola dentro de unos límites dóciles, en cierto modo, al querer del hombre que ante ellas se postra. (...) Y así lo sagrado se ha vertido siempre en imágenes, transformándose en protectora presencia".

"Eloisa o la existencia de la mujer", Rev, Anthropos, p. 82.

La realidad a veces se nos muestra de un modo humilde, invisible casi, como en el blanco de Zurbarán, "la blancura de aquel pan, de aquellos

hábitos, el abismo de la blancura en que todo quedará disuelto algún día, el desierto primero y la substancia final a que todas las cosas se encaminan". Zambrano, María; "Una visita al Museo del Prado", Rev, Anthropos, p. 93.

"Pues la primera forma de encontrarse en una realidad humanamente es soportarla, padecerla simplemente. Y en esta situación se es, muchas veces, juguete de ella. Mas cuando el padecer una realidad cualquiera que esta sea, llega al extremo de lo soportable, entonces se manifiesta, cobra la plenitud de su realidad. Se diría que para el hombre sólo son visibles ciertas realidades, más aún, sólo es visible la realidad en tanto que tal, después de haberla padecido largamente y como en sueños, en una especie de pesadilla. ver la realidad como realidad, es siempre un despertar a ella. Y sucede en un instante". Zambrano, María; "La conciencia histórica: el tiempo", Rev, Anthropos, p. 105.

"Sólo tras una larga experiencia de vida y pensamiento, la realidad, ella, se hace presente como tal." Zambrano, María; "El Tiempo y la verdad", Rev, Anthropos, p. 110.

"La realidad se presenta como un don del tiempo. (...) Y la realidad es un contínuo don, un continuo nacer en la discontinuidad; lugar privilegiado del latir del tiempo." Zambrano, María; art cit, p. 110.

Sobre la realidad y la palabra poética, o mejor, el conocimiento poético, escribe la autora estas esclarecedoras palabras: "La realidad es demasiado inagotable para que esté sometida a la justicia, justicia que no es sino violencia. (...) La palabra de la poesía es irracional, porque deshace esta violencia, esta justicia violenta de lo que es. No acepta la escisión que el ser significa dentro y sobre la inagotable y oscura riqueza de la posibilidad. Quiere fijar lo inexpresable, porque quiere dar forma a lo que no la ha alcanzado: al fantasma, a la sombra, al

ensueño, al delirio mismo. Palabra irracional que ni siquiera ha presentado combate a la clara, definida y definidora palabra de la razón." Zambrano, María; Filosofía y poesía, p. 115.

Recogimiento:

El recogimiento es un movimiento de interiorización sin abandonar nada.

No es una mera abstracción de, sino un dirigirse hacia. Así el dexamiento místico no es abstracción siempre y cuando no se incurra en el más absoluto abandono. Si el abandono es un fin en sí mismo, tiene entonces un sentido pasivo, cercano al quietismo de los iluministas. Sin embargo el recogimiento místico, al menos en la tradición carmelitana, es un movimiento interior que tiene como uno de sus momentos el dexamiento ascético como condición necesaria para un mayor adentramiento que se logrará con la iluminación. "Ahora podemos adivinar que el ascetismo, que en todas las épocas y religiones, se ha juzgado necesario para alcanzar la contemplación, (...) permite al alma reforzar sus asideros en la realidad". Marcel, Gabriel; EL Misterio del Ser, p, 105.

Religación:

Volver a atar. Ceñir de nuevo. La religación es una forma de relación que podría definirse como de causalidad interpersonal, entendida en términos de donación y entrega. "En esta dimensión de apertura religada, el hombre está lanzado desde el poder de lo real hacia aquello

en que éste se funda, hacia Dios". Zubiri, Xavier; *El Hombre y Dios*.p, 182.

La religación es un acto de remisión. Acceder a las cosas. pero en el sentido de acceder a su fundamento trascendente. "En las cosas no encontramos a Dios sino que nos encontramos remitidos a él". Zubiri, Xavier; *oc*, p. 184.

"Jamás, ni en el acceso supremo de los grandes místicos, se accede a Dios sin las cosas o fuera de ellas: se accede a Dios en las cosas. Las cosas reales son la presencia personal de Dios. Dios es accesible en y por el mundo". Zubiri, Xavier; *oc*, p. 186.

"La religación es el supuesto ontológico de toda revelación". Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia y Dios*. p, 374.

"Religión, en cuanto tal, no es ni un simple sentimiento, ni un nudo conocimiento, ni un acto de obediencia, ni un incremento para la acción, sino actualización del ser religado del hombre. En la religión no sentimos previamente una ayuda para obrar, sino un fundamento para ser".

Zubiri, Xavier, *oc*, p, 374.

"La religación no nos coloca ante la realidad precisa de un Dios, pero abre ante nosotros el ámbito de la deidad, y nos instala constitutivamente en él". Zubiri, Xavier; *oc*, p. 376.

"Al estar religado el hombre, no está con Dios, está más bien en Dios.

Tampoco va hacia Dios bosquejando qué hacer con El, sino que está viniendo desde Dios. (...) Como dimensión ontológica, la religación

patentiza la condición de un ente, el hombre, que no es ni puede ser entendido en su mismidad, sino desde fuera de sí mismo". Zubiri, Xavier, oc, p. 376.

María Zambrano cita a Zubiri en su obra *Filosofía y poesía*, p. 113, a propósito de la experiencia poética entendida como una experiencia de religación.

Revelación:

"La evidencia es el nombre filosófico de algo que en la mística se llama revelación. Es la presencia indudable de una realidad; una aparición.

Más, la realidad es de tal manera, que produce una huella o modificación en quien la recibe." Zambrano, María; "La Confesión: género literario y método", *Rev, Anthropos*, p. 69.

"La verdad que aparece en la evidencia es punto de partida de un método por dos razones: una, porque esa realidad que ha asomado en la evidencia tiene una cierta estructura, pues es una cierta realidad. Y otra, tal vez la menos visible, pero la más actuante, porque aquél en quein ha brotado ha quedado abierto a la confianza." Zambrano, María; art cit, p. 70.

Romanticismo:

María Zambrano hace referencia a la desmesura romántica y al error que supuso, por parte de estos hombres singulares, creerse hacedores

cuando no eran sino criaturas. Ese trágico afán por crear de nuevo el universo en cada obra, en cada pensamiento, con cada poema.

La vocación religiosa, que se había secularizado y racionalizado en la modernidad, encuentra en ellos un impulso heroico, pero ya agonizante.

"Poesía y filosofía desbordan cada una de sí, son igualmente extremistas, y no aspiran a lo absoluto porque se creen ya dentro de él.

Ambas se sienten a sí mismas como una trascendental revelación.(...) La conciencia se ha esfumado, pero sin duda algo divino tocan. Tocan lo divino que excede en ambas a las fuerzas de un ser humano, y agobiadas por su peso, caen. Su luz, la luz de que disponen, en su conciencia humana, no es suficiente para reducir a razón, a medida, todo el tesoro de que se ven inundadas. Y así, poetas y pensadores del romanticismo pasan ante nosotros abrumados por una obra gigantesca, vasta en dimensiones. Lo que se les ofrece es inagotable. Tienen que crear el universo". Zambrano, María; Filosofía y Poesía, pp. 80-81.

Saber:

"El saber no consiste en mero conocer o representarse algo. Quien verdaderamente sabe del ente, sabe lo que quiere en medio del ente. El querer aquí nombrado, que ni aplica un saber ni resuelve de antemano, se entiende por la experiencia fundamental del pensamiento en El ser y el Tiempo. El saber que queda como un querer y el querer que permanece un saber, es el extático abandonarse del hombre existente a la desocultación del ser. El estado de resolución (Entschlossenheit), como se entiende en El ser y el Tiempo, no es la acción decidida de un sujeto, sino la apertura del existente (Dasein) para pasar del estar preso

en el ente a la apertura del Ser." Heidegger, Martin; "El Origen de la obra de arte", Arte y Poesía, pp. 104-105.

Sabiduría:

"Es, en efecto obvio que aquello que actúa constantemente en nosotros de un modo presente, conduciéndonos y dirigiéndonos sin forzarnos, no puede ser percibido como un contenido especial de la conciencia, porque un contenido no es nunca sino acontecimiento que surge y desaparece en nosotros; es obvio que la eterna sabiduría que habla en nosotros, no es estridente ni imperante, sino absolutamente silenciosa y previniente, y resuena tanto más fuertemente cuanto más desoida es en la conducta. El conocimiento que adquirimos nosotros mismos de nuestra determinación individual se elabora por un método igual al de la teología negativa, cuyas negaciones, bien entendidas, no determinan ni agotan el contenido del objeto que se busca, sino que lo hacen visible plenamente en toda su riqueza por sucesivas sustracciones". Scheller, Max; Ordo Amoris, pp. 124-125.

"Pero toda la cuestión -y hay que reconocer que en nuestros días normalmente se trata de eludirla, salvo, claro está, en el caso de Heidegger y los que a él apelan- consiste en saber si la sabiduría, cuando es algo más que un conjunto de recetas utilitarias y, en último término, técnicas, puede enraizar en otro terreno que no sea precisamente aquel en que tiene origen la poesía y en el que encuentra su alimento". Marcel, Gabriel; Sabiduría y poesía.

Sacramento:

El símbolo y el cuerpo. "Los sacramentos atestiguan que lo más verdadero de la fe no se realiza sino en lo concreto del cuerpo. (...) "Lo más espiritual se presenta en lo más corporal". Chauvet, L.M; Símbolo y sacramento, p. 148.

Sacrificio:

"El sentido del existir como ofrecimiento parece ser femenino; propio de la criatura identificada con su alma. Y sin embargo, debe estar en la raíz de la vida humana. (...) Existir es ofrecerse. En el acto del ofrecimiento el alma sale de sí misma, de su pasividad que cobra su sentido , que se actualiza de su sueño, que se consume también".

Zambrano, María; "Eloisa o la existenciua de la mujer", R. Anthropos, p. 85.

Véase: Marcel, Gabriel; El Misterio del Ser, pp. 132 y ss.

Sagrado:

"La primera y última preocupación del pensador alemán ha sido encontrar un lenguaje adecuado para hablar de Dios.". "Para Heidegger sigue siendo meta de su pensamiento el adecuado hablar de Dios". Olasagasti, Manuel; Introducción a Heidegger, p. 193.

Heidegger propone la "divinización" o sacralización de Dios frente a la racionalización o secularización de Dios operada por la metafísica.

El pensar metafísico, desde su postura ontoteológica ha supuesto un proceso de desdivinización, ya sea viéndolo como fundamento de la realidad o como causa primigenia de los entes. Dios está contemplado desde los entes como suma de todos sus atributos. "Esa ontología y esa teología son, en rigor, onto-lógica y teo-lógica, lógica de los entes y lógica de Dios; Dios ha entrado en la metafísica por la vía de una peculiarísima forma de pensar que se llama lógica. Dios se introduce en la filosofía, más concretamente, a través de la diferencia metafísicamente considerada, que da como resultado el ser como fundamento pro-ductor, fundamento que a su vez reclama la congrua fundamentación en un ente, a saber, la causación por la causa suprema, causa sui: el Dios de la filosofía. Pero el Dios de la filosofía no es el verdadero Dios; ante él no es posible <<ni caer de hinojos, ni temblar, ni orar, ni danzar, ni cantar>>". Olasagasti, Manuel; oc, p. 194.

"Tras la huida de Dios viene la desaparición de lo divino; el resplandor de la divinidad se apaga, lo cual radicaliza todavía más la indigencia; la noche se hace más oscura y cerrada." Olasagasti, manuel; oc, p. 200.

"Lo sagrado no es una propiedad que se toma prestada a un dios determinado; lo sagrado no es sagrado porque sea divino, sino, a la inversa, lo divino es divino porque es, a su manera, sagrado. Lo sagrado es en Hölderlin <<caos>>, que no significa aquí lo caótico y confuso, sino lo abierto, la radical apertura, origen de todo lo que sea abrir y abrirse, lo que permite todo ulterior límite y diferenciación. Por ser la original apertura lo sagrado es lo inmediato; Dios, por el contrario, es lo mediato, no nos es accesible directamente, sino mediante lo sagrado; lo que hace que el encuentro de dioses y hombres pueda verificarse en el ámbito de lo sagrado, que para ellos es la rigurosa mediación, la ley. El amor entre dioses y hombres sólo es

posible dentro del ámbito de lo sagrado. (...). El advenimiento de lo sagrado se realiza por la palabra, es un hacerse verbo, que Heidegger denomina acontecimiento de lo sagrado y que consiste en encarnarse lo sagrado en su propia palabra, la que trae consigo en su advenimiento. El poeta anuncia la llegada de lo sagrado <<clamando>>, llamando". Olasagasti, Manuel; oc, pp. 202-203.

"Sólo desde la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo desde la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad se puede pensar y decir lo que puede nombrar la palabra Dios. ¿O no tenemos que capacitarnos primero para entender y oír cuidadosamente estas palabras, si como hombres, hemos de llegar a experimentar la relación de Dios con el hombre? ¿Cómo podrá el hombre de la actual historia mundial preguntar sería y rigurosamente si el Dios se acerca o se traspone, si el hombre se olvida de penetrar primero con el pensamiento en la dimensión donde únicamente esa pregunta puede ser formulada? Esa dimensión es la de lo sagrado, que aún como dimensión queda cerrada si lo abierto del ser no es iluminado y en su luz no está cerca del hombre. Tal vez consiste esta época en la cerrazón de la dimensión de lo salvífico". Olasagasti, Manuel; oc, p. 206.

"El hecho de que Dios sea lo recóndito por excelencia no nos obliga a sustraerlo sin más al dominio del pensamiento si esa condición no le impide revelarse de algún modo.(...) Heidegger hace notar que la falta de Dios y de lo divino es ausencia, pero ausencia no es inexistencia ni equivale a la nada, por el contrario, ausencia es una forma de presencialidad.(...) El compás de espera entre el ocaso de una presencia de Dios y la aurora de una nueva que repristine y potencie las anteriores es lo Heidegger llama falta de Dios. Olasagasti, Manuel; oc, pp. 208-209.

"Heidegger supone que el pensar griego premetafísico podría haber retenido alguna huella que condujera a lo inicial, al fundamento abismático del acontecer histórico de Occidente, es decir a la verdad del ser mismo. Heidegger advierte que ese pensar inicial de los griegos se mueve en la cercanía de la exigencia interpelante de lo sagrado, según ha sido puesta en obra en los templos griegos. El arte que pone en obra la verdad, podría haber retenido en el fondo la esencia originaria de la verdad mejor que filosofía y ciencia." Pöggeler, Otto; El camino del pensar en Martín Heidegger, p. 209.

"Cuando lo sagrado se muestra en el ámbito de una verdad que no está a disposición del hombre, se sigue de ahí que aquello de lo que el hombre busca estar seguro no tiene carácter de ídolo, sino que es lo divino.

Pero lo sagrado no se muestra nunca directamente al hombre finito e históricamente acontecido ni, por ende, se muestra como la nada desnuda, sino que lo hace de modo tal que lo sagrado se reúne, en cada caso según la historia acontecida, en la figura de un dios". Pöggeler, Otto; oc, p. 231.

"La palabra de Hölderlin da valor a lo sagrado que, sin embargo, no puede ser nombrado inmediatamente por el poeta, de la misma manera que tampoco lo sagrado puede obsequiarse inmediatamente a él. Lo sagrado se prende y se resume en un rayo de luz, el dios; y así es como alcanza al hombre. Solamente cuando el dios se encomienda al hombre, es cuando el poeta puede nombrar lo sagrado." Pöggeler, Otto; oc, p. 236.

"Aquello que viene en tanto que se retira, aquello que ha sido y que sigue siendo lo que ha de venir, aquello que tiene que ser consolidado en su permanecer mediante un instituir poético: todo esto es lo

sagrado". Pöggeler, Otto; oc, p. 247.

San Juan de la Cruz:

"En la obra de San Juan, el sistema es tan denso y coherente que resulta difícil exponerlo como se debería: toda una serie de fenómenos e implicaciones se producen de manera simultánea en la obra, pero la exposición discursiva obliga a presentarlos de manera sucesiva. Es cierto que también en la obra de San Juan, puesto que utiliza el lenguaje, se da la sucesión en lugar de la simultaneidad con que sí se produce el conocimiento divino. Sin embargo la poesía (y especialmente la de San Juan) cuenta con procedimientos para paliar tal limitación y participar, en cierto modo, del divino. Así, el descoyuntamiento de motivos, la ruptura de la lógica del discurso, crea un sistema imposible para el que escribe, posible sólo para quien canta". Ynduráin, Aproximación a San Juan de la Cruz, p. 51.

"San Juan de la Cruz se ha lanzado a la conquista de las mismas fronteras del silencio. Enfrentándose con el tema de lo inefable. Y lo inefable se presenta en dos direcciones distintas: ascética la una, de negación propia, introduciéndonos en la noche; y la otra mística -la propiamente inefable-. En uno y otro estudio la palabra se encuentra ante su propia destrucción, ante algo que la puede hacer estallar, incapaz ya de aliento. Entonces el lenguaje tiene dos caminos o dos escapatorias acaso, concordes en su contrariedad diametral: el de la autoaniquilación o el del simbolismo". Soria, P. Fernando; "Interpretaciones filosóficas actuales acerca de la poesía", Rev, Estudios filosóficos, p. 442. El autor toma como referencia el libro de José María Valverde, Estudios sobre la palabra poética.

Sendero:

El sendero es un camino recibido; cercano a la vereda o la trocha, "camino de sirga", como nos dirá la autora. "El camino señalado por el río, por el puerto y que es, ante todo, paso, apertura". Zambrano, María; "El camino recibido", *Rev, Anthropos*, p. 125. "El camino recibido le sirve al humano cuando ha sido abierto y dado no ya por un animal sin cualificación, sino por un animal guía. Y después, en estación plenamente humana, por un hombre guía. (...) De ahí que el que recibe un camino guía haya de salir de sí, del estado en que está, haya de despertar, siendo consciente." Zambrano, María; *art cit*, p. 126.

"El camino escondido, el de la sabiduría secreta, el tercer camino no se abre sin un guía y no se entra por él sin desprendimiento de corazón, sin que el corazón se haya movido y la mente le obedezca". Zambrano, María; *ar cit*, p. 126.

El camino recibido cumple un anhelo escondido en el hombre y sólo en ocasiones manifiesto de "encontrar lo que le falta para ser, para que el ser a medias nacido se cumpla. La simbiosis que la vida postula desde el primer momento..." Zambrano, María; *ar cit*, p. 126.

Ser:

"El ser es en su verdad fundamento, pero un fundamento al que le falta el fondo: un fundamento abismo. El fundamento como abismo es al mismo tiempo contrafundamento que cubre y ciega su propio fondo; y solamente como abismo y contrafundamento es protofundamento".

Pöggeler, Otto; El camino del pensar en Heidegger, p. 190.

"Cuando el ser se determinó como ser (como constante asistencia) ocultó su verdad, es decir, quedó a la vista solamente como carácter de abierto del ente, pero no como ocultar y enclaustrar". Pöggeler, Otto; oc, p. 193.

"Los griegos piensan el ser como asistir, como venir a darse en el desocultamiento. Con todo, la referencia del desocultamiento a la ocultación y del asistir a la ausencia no es experimentado en el pensar griego arcaico más temprano sino como aquello en lo que el pensamiento no repara ya más, siendo olvidado enseguida por el pensar griego posterior. El desocultamiento es tomado por simple salida de lo oculto.

De ese modo el ser puede ser pensado como constante asistir. Con ello la consistencia del ser está asegurada y la nada viene a ser excluida del ser.(...) El desocultamiento no es ya esa comparecencia que a la vez se retira y recoge en el ocultamiento, sino puro y constante iluminar: la idea". Pöggeler, Otto; oc, p. 216.

Signo:

"¿Cómo hablan los dioses? (...) por signos; que desde antiguo tal es la palabra de los dioses." Hölderlin, citado por Heidegger, en Hölderlin y la esencia de la poesía, p. 36.

"El decir del Poeta es un sorprender estos signos para significarlos, amplificándolos, a su Pueblo. Y este sorprender tales signos es recibirlos, y a la vez darlos de nuevo, porque el poeta columbra ya en

el primer signo lo Postrimero, y audazmente pone en palabras lo visto, para predecir lo que aún no se ha cumplido. (...) La fundación del Ser está vinculada a los signos de los Dioses". Heidegger, oc, p. 36.

"Una esencia (la del ser) no puede ser probada como se hace con una cosa que está presente, sino que su esenciación tiene que ser esperada como un impulso. Lo que es primero, lo que se alarga en el tiempo, es lo que permanece: de lo que se trata es de ser capaces de esperar ese despejamiento hasta que advengan las señas. Pues el pensar no está ya bajo el favor del sistema, sino que es algo históricamente acontecido...". Pöggeler, Otto; El camino del pensar en Heidegger, p. 200.

Silencio:

"Es el silencio diáfano en donde se da la pura presencia, la presencia total, tan total como algo humano puede serlo". Zambrano, María; "La palabra y el silencio", Rev, Anthropos, p. 115.

"La presencia total en que el poder, el saber y el amor están inseparables, fundidos, mientras dura este estado que en la condición humana es excepcional y transitorio". Zambrano, María; art cit, p. 115.

Sistema:

"No existe pensamiento filosófico que no sea sistemático en algún modo.

Y aún se diría que todo pensamiento, aun sin pretensión de ser filosófico, es como el fragmento de un sistema: que todo pensamiento exige un sistema o lo supone. Más, por lo mismo, no se puede entender un sistema identificándolo con la forma de algunos, por ejemplo el de Hegel. Sistema es unidad y la unidad se dice también de varias maneras, todas las maneras en que el entendimiento humano la aborda y en que el hombre la vive". Zambrano, María; "La Filosofía de Ortega y Gasset", Rev, Anthropos, p. 19.

Soledad:

María Zambrano opone a la soledad agustiniana que es morada, ámbito de revelación y conversión; la soledad cartesiana que es el espacio de la evidencia, o mejor, de la autoevidencia del cogito. La diferencia radica en que la soledad místico agustiniana es tránsito, es un estado incluso de aniquilación o nadificación para restaurar el origen (dar acogida); mientras que la soledad que instauro el cartesianismo es preferentemente un espacio abierto a la duda para dar permanente acogida a la evidencia.

Sólo la identidad de la propia conciencia tiene cabida en él, lo otro, la realidad en su diversidad queda fuera o reducida al ámbito de la calculabilidad que impone la razón.

"Los místicos hacen de la soledad una vivienda del alma, mas no permanente. (...) La soledad, como todas las moradas de los místicos, era una estación de paso. Su diferencia con los < < estados > > -esos estados del alma abusados en el postromanticismo- estriba en que tienen realidad, en que transforman realmente el alma". Zambrano, María; La Confesión: género literario y métodos, Rev. Anthropos, p. 70.

Véase: Ortega Muñoz, J.F; "La confesión, género literario y método en filosofía", *Analecta Malacitana*, vol IV, nº 2, Málaga, 1981, pp. 229-260. Del mismo autor, "Presencia de San Agustín en María Zambrano", *Introducción al pensamiento de María Zambrano*, pp. 255-265.

Tiempo:

"El paso del tiempo es despertar que deja al hombre que lo sufre en soledad, desasistido y en suspenso. Es la llegada de un vacío. Pues o bien el tiempo se da en un vacío habido por el desprendimiento de algo que se vivía copresentemente, o bien el tiempo hace este vacío que desprende al hombre de la realidad dada primeramente en esta forma de sueño, sin distinción todavía, cuando el sujeto y el objeto no existe aún, no se han enfrentado entre sí por falta justamente de ese abismo por mínimo que sea, que es una distancia ante todo, temporal". Zambrano, María; "El Tiempo y la verdad", *Rev, Anthropos*, p. 109.

"Del tiempo se comenzó a saber antes de que ninguna pregunta sobre él, pudiera ser formulada. El conocimiento del tiempo no se inicia con una pregunta, fue un saber poético y experimental sin duda, un saber de padecimiento que corresponde al primer despertar de la conciencia humana, en cualquier época que se de el saber del tiempo; el primer trato consciente con él que engendra no filosofía, sino sabiduría. La sabiduría, vieja y tradicional como toda sabiduría, de que el tiempo ha de padecerse ante todo. Pues que oculta y revela, devora seres y cosas, para devolverlos un día en algo más y menos de lo que fueron; en una presencia de verdad, paradójicamente inmóvil". Zambrano, María; *ar cit*, p. 110.

"La acción verdadera es la única que mata el tiempo, un acto de fe o un acto de voluntad, de amor o de contemplación, pero un acto, pues todo acto es en realidad un éxtasis. Nada más exótico que la acción verdadera, pues ella detiene el tiempo. Y de ahí, que los místicos hijos de Plotino afirmen que la mayor acción es la contemplación". (M.Z. El Pensamiento vivo de Séneca, 1944, p. 52.

Tragedia:

"La tragedia es el desgarramiento que produce la esperanza cuando va a convertirse en realidad y quien la encarna no puede abandonar, no puede dejar sin continuidad al pasado y sin asidero al futuro; no puede romper la línea del tiempo." Zambrano, María; Senderos, p. 116.

Transcendente:

La palabra transcendente designa el intervalo absoluto que se abre entre el sujeto y el ser. El ser se zafa de todo intento de captación por parte del sujeto, está más allá de cualquier posibilidad de apropiación.

Lo transcendente se emparenta con el sentimiento de lo sagrado, en el que intervienen a la vez el temor, el respeto y el amor.

"Es conveniente que cada vez que se usen los términos "trascendencia, "transcendente" y "trascender" se especifique qué es lo que se supone que trasciende (una realidad, un acto, una intención), qué clases de límites se supone que se van a traspasar o que se han traspasado y en qué relación se halla lo transcendente con lo que sigue siendo

inmanente".

Ferrater Mora, José; Diccionario de Filosofía. p, 3312.

"Si la palabra trascendente tiene alguna significación, añadiría, es esta sin duda, y designa exactamente el intervalo absoluto, e infranqueable que se abre entre el sujeto y el ser, en tanto que éste se zafa de todo intento de captación. Me refería entonces al sentimiento de lo sagrado, en el que intervienen a la vez el temor, el respeto y el amor. En aquel entonces mi preocupación esencial era situar el acto de adoración en relación con un mundo que parece cada vez más resuelto a excluirlo". Marcel, Gabriel; Filosofía para un tiempo de crisis, p. 222.

"Creo que todos nosotros estamos como invitados más acá de la fe a poner de manifiesto los rasgos de un mundo que no está en modo alguno superpuesto al nuestro, sino que es sin dudarlo este mismo mundo, pero captado en una multiplicidad de dimensiones, multiplicidad a la que de ordinario estamos muy lejos de prestar atención". Marcel, Gabrie; oc, p. 250.

"Heidegger no piensa la transcendencia a partir de la conciencia, según el modo específico de la modernidad, convirtiendo así al ser en objetualidad para la conciencia y, por ende, en representatividad de objetos. Por el contrario, la transcendencia del estar es pensada como el abrir y mantener abierto aquello que <<transcendens sin más>> que es el ser. En este otro sentido, distinto del moderno, la fenomenología hermenéutica es conocimiento trascendental". Pöggeler, Otto; El camino del pensar de Martin Heidegger, p. 179.

Trascendencia:

"La trascendencia es, por tanto, la región (Bezirk) dentro de la cual debe hallarse el problema del fundamento. Se trata de poner a la vista esta región en algunos de sus rasgos capitales". Heidegger, Martin; Ser, Verdad y Fundamento, p. 22.

"La pregunta por la esencia del fundamento se convierte en el problema de la trascendencia". Heidegger, oc, p. 20.

Técnica:

"La producción en sus varias formas tiene lugar siempre como descubrimiento; a esto denominaron los griegos *alétheia*. ¿estará aquí la esencia de la técnica? (...) Partiendo, pues, de la noción de técnica como un medio o instrumento humano, el análisis nos obliga a concluir que la técnica no consiste en mera instrumentalidad, sino que es ante todo un medio de patentización, una forma de v "El descubrir de la técnica moderna es una provocación, un desafío a la naturaleza para que libere sus energías latentes, para luego transformarlas, almacenarlas, distribuir las, consumirlas y de nuevo transformarlas: son modos todos ellos del descubrir, caracterizados por estas dos notas: dirección y aseguración. A su luz aparecen las cosas convertidas en objetos de encargo, en existencias...". Olasagasti, Manuel; o.c, p. 123.

"La esencia de la técnica -Ge-stell- es aquella manera de mostrarse la realidad en la cual ésta queda reducida a mera existencia en sentido comercial y económico. (...) Que la realidad se muestre como materia prima no es meramente un resultado del querer humano (...) es un destino histórico". Olasagasti, Manuel; o.c, pp. 124-125.

"La esencia de la técnica es peligro; peligro de oscurecimiento del ser.

(...), hay formas de descubrir que, a cuenta de desvelar un aspecto de la realidad, ocultan los otros, tal vez los decisivos". Olasagasti, Manuel; o.c, p. 127.

Frente al pensar calculador el pensar pensante. "La esencia del hombre es lo que ante todo hay que salvar. Para ello el hombre tiene que mantenerse en medio del mundo técnico, vigilante y alerta para el pensar meditativo: serenidad ante los objetos técnicos y apertura al misterio.

Pero estos dos dones no vienen por sí solos ni casualmente, sino que brotan al calor del constante pensar que Heidegger llama < < pensar cordial > > ". Olasagasti, Manuel; oc, p. 132.

"La tierra hace que toda penetración a su interior se estrelle contra ella. Convierte la impertinencia del cálculo en destrucción. Aunque esto tenga la apariencia de dominio y de progreso, bajo la forma de objetivación científico-técnica de la naturaleza, tal dominio resulta una impotencia del querer. La tierra sólo se abre e ilumina como es ella misma allí donde se preserva y se conserva como esencialmente infranqueable, retrocediendo ante cada descubrimiento, es decir, que siempre se mantiene cerrada". Heidegger, Martin; "El origen de la obra de arte", Arte y Poesía, p. 78.

"La experiencia científica de las cosas no es la especie de verdad sobre la que todas las demás experiencias de la verdad tengan que ser construidas, como si se explicara, por ejemplo, lo bello en el sentido de adición de un valor estético a un material ya conocido y perteneciente al orden de la cosa y del útil. La experiencia científica de las cosas es más bien una abstracción que aparta la vista de la originariedad con la que acontece la verdad (por ejemplo, en el arte).

Tampoco la praxis, que se mueve en una conexión de utilitariedad y, con ello, en el mundo en el sentido de mundo entorno, alcanza la esencia originaria de la verdad y de su arquitectónica". Pöggeler, Otto; *El camino del pensar de Martin Heidegger*, p. 230.

"No cabe negar el gran éxito que ha obtenido el entendimiento moderno en su inquirir la realidad; ésta le ha arrojado ciertos secretos que le permiten manejarla, pero se le ha cerrado en otros, y difícilmente habrá habido nunca ser más desrealizado que el que ha sabido adueñarse de tanto resorte, y ejerce tanto dominio". Zambrano, María; "La Confesión: género literario y método", *Rev, Anthropos*, p. 64.

Verdad:

"La filosofía moderna no ha pretendido reformar la vida. Por el contrario, quiso transformar la verdad; ha querido trasladar a ella la reforma o transformación que no ha introducido en la vida". Zambrano, María; "La confesión, género literario y método", *Rev, Anthropos*, p. 57.

"Y esta comunicación de lo oculto, que a todos se hace mediante el escritor, es la gloria, la gloria, que es la manifestación de la verdad oculta hasta el presente, que dilatará los instantes transfigurando las vidas." Zambrano, María; "Por qué se escribe", *Rev, Anthropos*, p. 56.

"Más la filosofía que no ha humillado a la vida, se ha humillado a sí misma, ha humillado a la verdad. ¿Cómo salvar la distancia, cómo lograr que vida y verdad se entiendan, dejando la vida el espacio para la verdad y entrando la verdad en la misma vida, transformándola hasta

donde sea preciso sin humillación?". Zambrano, María; "La Confesión: género literario y método", Rev, Anthropos, p. 59.

"La vida tiene que transformarse abriéndose a la verdad, aunque solamente sea para sostenerla, para aceptarla antes de su conocimiento, conocimiento por otra parte imposible en su totalidad". Zambrano, María; art cit, p. 61.

"Cuando hablo de poner al desnudo o descubrir sigo prisionero de categorías ópticas. Esos verbos se refieren a la posibilidad de sacar a la luz lo que hasta entonces estaba oculto. Hay un sentido profundo según el cual esta articulación no puede mostrarse (la articulación entre verdad y vida) por la sencillísima razón de que sólo puede situarse en una dimensión que escapa a la vida y que es la profundidad misma. Así se manifiesta el sentido último de la idea de secreto...".

Marcel, Gabriel; El misterio del Ser, p. 150.

"Así la experiencia de lo profundo estaría ligada a una promesa cuya realización apenas puede columbrarse. Pero debo agregar que es notable que esta lejanía entrevista no se experimente como si estuviera en otro lugar: el aquí y el allá se trascienden por completo. esa lejanía se nos ofrece como algo interior, como un dominio nostálgicamente nuestro, exactamente como la patria perdida para un exiliado". Marcel, Gabriel, oc, pp. 150-151.

A tener en cuenta la distinción heideggeriana entre verdad predicativa y verdad óptica. "La verdad proposicional está enraizada en una verdad más originaria (desocultamiento), en la patencia ante-predicativa del ente, que llamaremos verdad óptica". Heidegger, Martin; Ser, Verdad y Fundamento, 1968, p. 17.

"Las verdades -enunciados verdaderos- toman su naturaleza por referencia a algo en razón de lo cual pueden ser acuerdos. En toda verdad el enlace distintivo es lo que es, siempre en razón de; es decir, como algo que se fundamenta. Por tanto, es inherente a la verdad una referencia esencial a algo semejante a fundamento (Grund)". Heidegger, Martin; oc, p. 16.

Sobre el problema de la verdad, Heidegger, "El Origen de la obra de arte", Arte y Poesía, pp. 82 y ss.

"Esta verdad recibida por el hombre que se hace sujeto de ella, corresponde a la pasividad -frente a la verdad que el hombre descubre con la mente. Mas, la pasividad, la simple pasividad no puede ser receptora de la verdad. La pasividad tiene su actividad propia que es el padecer: en este caso, el padecer por la verdad". Zambrano, María; "El Tiempo y la verdad", Rev, Anthropos, pp. 111-112.

"Cuando la verdad aparece se hace el presente, el presente puro. El instante que nace como si todo el tiempo estuviera en él, como si todo el tiempo fuese en él; como el ser del tiempo. El instante libre, en la cadena entre pasado y porvenir." Zambrano, María; art cit, pp. 110-111.

"La verdad ha de atravesar el tiempo, conjugarse con él para mostrar su esencia vivificante; la verdad que no sólo es, sino que nace y hace nacer. Depende ello, sin duda, de la condición de aquel que es el sujeto de la verdad; un alguien cuya condición le exige no sólo descubrir la verdad, sino descubrirse a sí mismo de ella, hacerse en ella. Por lo cual ha de padecerla padeciéndose al par, a sí mismo en el tiempo. Ya que el hombre es el ser que padece su propia trascendencia". Zambrano, María, art cit, p. 112.

Zambrano trata el tema de la verdad, también, en relación con la materia. Senderos, p. 150.

Visión:

La visión es uno de los modos poéticos de nombrar el pensar. En verdad, el ejercicio del pensar puede, en ciertos casos, emparentarse con un ver o volver a ver, que es en lo que consiste propiamente la revelación. La visión lleva en sí misma aparejada la metáfora de la luz. Zambrano, María; Senderos, p. 88.

Zurbarán:

"En Zurbarán la materia es sagrada, porque Dios existe y está cerca. (...) aquel pintor del que nunca se atrevía a hablar, porque se sentía estar ante una pureza más difícil, más misteriosa aún que la de la luz, la pureza de cada cosa, de cada cosa aquí abajo; la tierra en santidad".

Zambrano, María; "Una visita al Museo del Prado, Rev, Anthropos, p. 93.

La realidad ha sido captada en su substancialidad de tal modo que parece transformada. Y es que la realidad, en su verdad, es una realidad iluminada.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA DE MARIA ZAMBRANO

LIBROS

Algunos lugares de la pintura; Madrid; 1989; Acanto (Espasa Calpe)

Claros del Bosque; Barcelona; 1977; Seix Barral

De la Aurora; Madrid; 1986; Turner

Delirio y Destino; Madrid; 1989; Mondadori

Dos fragmentos sobre el amor; Málaga; 1982; Imprenta Dardo

El hombre y lo divino; Mexico; 1973; Fondo de Cultura Económica

El nacimiento. (Dos escritos autobiográficos); Madrid; 1981; Entregas de la Ventura

El parpadeo de la luz; Malaga; 1991; Rayuela

El pensamiento vivo de Séneca (Presentación y antología); Buenos Aires; 1944; Losada

España, sueño y verdad; Barcelona; 1971; Edhasa

Filosofía Y Poesía; Madrid; 1987; Fondo de Cultura Económica

La Agonía de Europa; Buenos Aires; 1950; Sudamericana

La Confesión, género literario y método; Madrid; 1988; Mondadori

La España de Galdós; Madrid; 1960; Taurus

La razón en la sombra (Antología); Madrid; 1993; Siruela

Los Bienaventurados; Madrid; 1990; Siruela

Los lugares de la palabra en < < Claros del Bosque > > , Voz y Texto;
Madrid; 1982; M.E.C. Servicios Publicaciones

Los sueños y el tiempo; Madrid; 1992; Siruela

Notas de un método; Madrid; 1989; Mondadori

Nuevo Liberalismo (En la cubierta: Horizonte del Liberalismo);
Madrid; 1930; Morata; Colección Nueva Generación

Obras reunidas; Madrid; 1969; Aguilar

Para un historia de la piedad; Málaga; 1989; Torre de las Palomas

Pensamiento y Poesía en la vida española; Madrid; 1987; Endymión

Persona y democracia; Barcelona; 1988; Anthopos

Senderos; Barcelona; 1986; Anthropos

BIBLIOGRAFIA DE MARIA ZAMBRANO

ARTICULOS

"Adsum"; Montevideo; 1955; La Licorne, pp. 71-79

"Amo mi exilio"; Madrid; 1989; ABC, 28 agosto

"Cartas sobre el exilio"; Paris; 1961; Cuadernos del Congreso para la Libertad n° 49 junio pp.65-70

"Del método en filosofía o de las tres formas de visión"; San Juan de Puerto Rico; 1972; Río Piedras, n° 1, septiembre, pp. 117-127

"Diótima de Mantinea"; Málaga; 1983; Litoral, tomo I, n°s 121-123

"Dos fragmentos sobre el amor"; Madrid; 1952; Insula año VII, n° 75, pp.1-4

"El aliento divino"; Madrid; 1988; Diario 16, 1 octubre

"El cuadro de Santa Bárbara del maestro de Flemalle"; Madrid; 1987; El País, 30 julio

"El silencio. Apuntes"; Sevilla; 1987; Claros del Bosque, n° 4

"El tiempo y la verdad"; San Juan de Puerto Rico; 1963; La Torre, año

XI, n° 42, abril/junio, pp. 29-43

"Eloísa o la existencia de la mujer"; Buenos Aires; 1945; Sur, n° 124, febrero

"Entremos más adentro en la espesura"; Sevilla; 1985; Claros del Bosque, Rev. de Poesía y Pensamiento, n°1 pp. 9-1

"La confesión: género literario y método"; México; 1941/43; Luminar vol.5,n°3-vol.6,n°1

"La filosofía de Ortega y Gasset"; La Habana; 1956; Ciclón, vol.2, n° 1 enero

"La multiplicidad de los tiempos"; Roma; 1955; Botteghe Oscure, n° XVI

"La noche del sentido (La aurora de la palabra es la noche del sentido)"; Nueva York; 1980; Escandalar, vol. 3, n° 4, octubre/diciembre, pp.7-8

"La palabra y el silencio"; San Juan de Puerto Rico; 1987; Asomante, vol. 23, octubre/diciembre, pp. 7-13

"La presencia de Don Miguel"; Madrid; 1986; Diario 16, año XI, 28 diciembre

"La religión poética de Unamuno"; San Juan de Puerto Rico; 1968; La Torre, año IX, n°s. 35-36, julio/diciembre, pp. 213-237

"La voz abismática"; Madrid; 1986; Diario 16, año XI, 7 diciembre

"Los dos polos del silencio"; Madrid; 1986; Diario 16, 20 julio

"Miguel de Molinos, reaparecido"; Madrid; 1975; Insula, año XXX, n° 338, enero, pp. 3-4

"Nina o la misericordia"; Madrid; 1959; Insula, año XIV, n° 151, junio, p. 1

"Nostalgia de la tierra"; Madrid; 1933; Los Cuatro Vientos, n° 2, abril

"Por qué se escribe"; Madrid; 1934; Revista de Occidente, t. XLIV, n° 132, junio

"Tres delirios"; La Habana; 1954; Orígenes, n° 35

"Una visita al Museo del Prado"; Paris; 1955; Cuadernos del Congreso para la Libertad y la Cultura

BIBLIOGRAFIA DE MARIA ZAMBRANO

ENTREVISTAS

"Conversación con María Zambrano (Entrevista con José María Ullán)"; Badajoz; 1987; Espacio/Espaço Escrito, otoño

"Sobre la iniciación (conversación con Antonio Colinas)"; Oviedo; 1986; Cuadernos del Norte, año VII, nº 38, octubre, pp. 2-9

BIBLIOGRAFIA DE MARIA ZAMBRANO

PROLOGOS

Biblia de Jerusalén (Edición Pastoral con Guía de Lectura); Bilbao; 1984; Descleé de Brouwe.

Escritores místicos españoles; Madrid; 1911; Bailly/Baillere, 660 pp.

Federico García Lorca. Antología; Vélez-Málaga; 1989; Fundación María Zambrano

La Música de la Humanidad (Antología poética del romanticismo inglés); Barcelona; 1993; Tusquets, 369 pp

La literatura mística española (Antología); Madrid; 1984; Taurus, vol.I: 299pp. vol.II: 258 pp.

Lo sacro en Federico García Lorca; Madrid; 1986; Catálogo Exposición de dibujos F. García Lorca. MAC

Zolar: Enciclopedia del saber antiguo y prohibido; Madrid; 1973; Alianza Editorial, 464 p.

BIBLIOGRAFIA SOBRE MARIA ZAMBRANO

LIBROS

Abellán, J.L.; "Filosofía y pensamiento en el exilio, María Zambrano"; Madrid; 1976; Taurus

Abellán, J.L.; Filosofía española en América (1936-1966); Madrid; 1967; Guadarrama

Amorós, A.; "El mundo intermedio (desde el pensamiento de María Zambrano a la luz de los Presocráticos y el Sufismo)"; Málaga; 1994

Amorós, A.; "La metáfora del corazón en la obra de María Zambrano"; Madrid; 1983; Zero Zyx, pp. 38-73

Amorós, A.; "Zambrano Valente: la palabra, lugar de encuentro"; Torremolinos (Málaga); 1983; Litoral t. II, nºs. 124-126, pp. 63-76

Aranguren, J.L.; "La palabra de María Zambrano"; Madrid; 1984; Cuadernos Hispanoamericanos, nº 413, noviembre, pp. 21-24

Aranguren, J.L.; "Los sueños de María Zambrano"; Madrid; 1966; Revista de Occidente, t. XII, nº 35, pp. 207-212 febrero

Balza, Isabel; "María Zambrano, <<España, sueño y verdad>>"; Irún; 1995; Blityri, nº 3, pp. 102-117

Bravo, V.; "El neobarroco como escritura analógica"; México; 1979;
Uno Más Uno, 11 de agosto

Cammarano, L.; "Muerte y resurrección de lo sagrado"; Roma; 1975;
Prospettiva Settanta, julio/septiembre

Chacel, R.; "Rosa mística"; Madrid; 1984; Cuadernos
Hispanoamericanos, nº 413, noviembre, pp.5-10

Ciocchini, H.; "Claros del bosque, una filosofía de la noche del Ser";
Madrid; 1984; Cuadernos Hispanoamericanas, 413, noviembre, pp.
177-183

Ciocchini, H.; "La santa realidad sin nombre. En torno a Claros del
bosque, de María Zambrano"; Madrid; 1979; Insula, año XXXIV, nº
388, marzo, p. 3

Cioran, E.; "Una presencia decisiva"; Barcelona; 1985; Montesinos

Cioran, E.M.; "El ensombrecedor magisterio de Ortega"; Oviedo;
1981; Los Cuadernos del Norte, año, 2, nº8, julio/agosto, pp.14-15

Colinas, A.; "La carta que no envié a María Zambrano"; Oviedo;
1981; Cuadernos del Norte, año 2, nº julio/agosto, pp. 15-18

Colinas, A.; "Sobre la iniciación (Conversación den María
Zambrano)"; Oviedo; 1986; Cuadernos del Norte, año VII, nº 38,
octubre, pp. 2-10

Colinas, A.; "Símbolos de María Zambrano"; Madrid; 1988;
Anthropos

Doblas Bravo, A.; "María Zambrano y la mística teresiana"; Málaga; 1981; Sur, 21 octubre, p. 7

Fernández García, Eugenio; "Ecos de Spinoza en María Zambrano"; 1994; Univ. Castilla-La Mancha

Ferrucci, C.; "María Zambrano, <<ultrafilósofa>>"; Málaga; 1991; Philosophica Malacitana, vol. IV, pp. 11-121

Galindo Cabedo, A.; "María Zambrano. La palabra, ¿Símbolo o diá-bolo?"; Málaga; 1994

Galindo Cabedo, Ana; Imágen y realidad en el pensamiento de María Zambrano; Madrid; 1994; Univ. Autónoma

García Chicón, A.; "Presencia de San Agustín en María Zambrano"; Málaga; 1984; Sur, 27 noviembre, p. 20

García González, J.; "¿Pensamiento postmetafísico en María Zambrano?"; Málaga; 1991; Philosophica Malacitana, vol. IV, pp. 121-131

González Núñez, José; "Saberse y sentirse (B. Gracian y María Zambrano: dos calas históricas en el conocimiento de sí)"; Granada; 1993; Anuario de Investigaciones Hespérides, nº 1 pp. 809-822

González, J.E.; "María Zambrano: el hombre y lo divino"; San Juan de Puerto Rico; 1956; Asomante, XII, pp. 86-91

Guy, A.; "Esperanza, y divinidad según María Zambrano"; Málaga; 1982; Univ. Málaga/Ayto. Vélez-Málaga

Guy, A.; "Espérance, raison et temps selon María Zambrano"; Monterey (México); 1975; Humanitas, n° 16, pp. 77-94

Guy, A.; "María Zambrano et l'absolu"; Vélez-Málaga; 1994

Guy, A.; "María Zambrano"; Barcelona; 1985; Anthropos

Guy, A.; "María Zambrano"; Buenos Aires; 1966; Losada

Guy, A.; "María Zambrano", en Les femmes-philosophes dans l'Espagne actuelle; Paris; 1984; CNRS, pp. 116-118

Guy, A.; "María Zambrano, interprete del alma, de las ruinas y de Job"; Madrid; 1984; Cuadernos Hispanoamericanos, 413, pp. 55-66

Guy, A.; "María Zambrano, maestra de esperanza espiritual"; Málaga; 1991; Philosophica Malacitana, vol, IV, pp. 159-173

Jim Ferrer, P.; "En la morada del lenguaje"; Madrid; 1978; El País, 26 noviembre

Jiménez Moreno, L.; "La dimensión religiosa, <<Dios ha muerto>> y el avistar de Dios"; Málaga; 1991; Philosophica Malacitana, vol. IV, pp. 173-183

López Castro, Armando; "El pensar poético de María Zambrano"; Madrid; 1984; Cuadernos Hispanoamericanos, 413, noviembre, pp. 75-81

Maillard García, María Luisa; La Literatura como conocimiento y participación en María Zambrano; Madrid; 1994; UNED

Maillard, Chantal; "El monte Lu en lluvia y niebla, María Zambrano

y lo divino"; Málaga; 1990; Diputación Provincial

Maillard, Chantal; "Ideas para una fenomenología de lo divino en María Zambrano"; Barcelona; 1987; Revista Anthropos, n° 70-71, pp. 123-128

Maillard, Chantal; "La creación de la persona"; Málaga; 1989; Philosophica Malacitana, vol. II, pp. 147-153

Marset, J.C.; "Hacia una poética del sacrificio, en María Zambrano"; Madrid; 1989; Cuadernos Hispanoamericanos, n° 466, abril

Marí, Antoni; "Conocimiento y revelación"; Barcelona; 1987; Revista Anthropos, n° 70-71, pp. 120-123

Marí, Antoni; "De divina inspiratione (desde el pensamiento de María Zambrano)"; Barcelona; 1988; Versal

Marí, Antoni; "De la voz, de la palabra del ser"; Los Cuadernos del Norte, año 2, n°8 julio/agosto, pp. 18-20

Marón Domínguez, Florinda; "Filosofía y Poesía en María Zambrano: El método, pasos en la luz"; La Habana; 1994; Vivarium, n° 9, pp. 21-25

Mora García, J.L.; "Misericordia en la España de Galdós"; Madrid; 1994; Fundación Fernando Rielo, pp. 53-81

Moreno Sanz, J.; "Elogio de María Zambrano"; Málaga; 1991; Philosophica Malacitana, vol. IV, pp. 271-273

Moreno Sanz, J.; "Formulas del corazón"; Madrid; 1983; Zero Zyx,

pp. 16-38

Moreno Sanz, J.; "La filosofía de María Zambrano: Itinerario de libertad"; Madrid; 1989; Catálogo, Premio Miguel de Cervantes, pp. 27-29

Moreno Sanz, J.; "La música, el número"; Torremolinos (Málaga); 1983; Litoral, t.II, n^os. 124-126, pp. 44-54

Moreno Sanz, J.; "La visión 2^a: el método en María Zambrano y la tradición filosófica y gnóstica en Occidente"; Madrid; 1988; Anthropos, Premio Miguel de Cervantes, Ambitos Literarios,

Moreno Sanz, J.; "Sub quadam aeternitatis specie"; Madrid; 1984; Cuadernos Hispanoamericanos, n^o413, noviembre, pp. 32-55

Moreno Sanz, J.; "Sumersión y huida"; Barcelona; 1987; Revista Anthropos, n^os 70-71, pp. 116-119

Moreno Sanz, J.; "Un lugar en la palabra"; Oviedo; 1981; Cuadernos del Norte, año 2, n^o 8, julio/agos, pp. 20-26

Ortega Muñoz, J.F.; "El sentido teologal de la filosofía de Zambrano"; Salamanca; 1985; Azafea, 1, pp. 237-273

Ortega Muñoz, J.F.; "Fenomenología y Poética en María Zambrano"; Málaga; 1989; Philosophica Malacitana, vol. 2, pp. 169-189

Ortega Muñoz, J.F.; "Filosofía y poesia en María Zambrano"; Madrid; 1994; Fundación Fernando Rielo, pp. 31-53

Ortega Muñoz, J.F.; "Indignación y esperanza"; Málaga; 1981; Sur,

3 julio, p. 8

Ortega Muñoz, J.F.; "Introducción al pensamiento de María Zambrano"; México; 1994; Fondo de Cultura Económica

Ortega Muñoz, J.F.; "La confesión, género literario y método en filosofía"; Málaga; 1981; Analecta Malacitana, vol.IV, nº 2, pp. 229-260

Ortega Muñoz, J.F.; "La crisis de Europa en el pensamiento de María Zambrano"; Madrid; 1979; Religión y Cultura, vol 25, nº 108, enero/febrero, pp. 41-69

Ortega Muñoz, J.F.; "La fenomenología de la forma-sueño en María Zambrano"; Barcelona; 1987; Revista Anthropos, nº 70-71, pp. 103-113

Ortega Muñoz, J.F.; "La filosofía desconocida de María Zambrano"; Málaga; 1978; Sur, 10 diciembre, p. 7

Ortega Muñoz, J.F.; "La superación del racionalismo en la filosofía de María Zambrano"; Málaga; 1980; Analecta Malacitana, t. 3, nº1 pp. 75-111

Ortega Muñoz, J.F.; "Los intelectuales en el drama de España, según María Zambrano"; Torremolinos (Málaga); 1983; Litoral, t. II, nºs 124-126, pp. 130-159

Ortega Muñoz, J.F.; "María Zambrano y el renacer filosófico en España"; Málaga; 1981; Sur, 8 octubre, p. 7

Ortega Muñoz, J.F.; "María Zambrano, las veleidades de la fortuna";

Málaga; 1985; Sur, 21 abril, p. 18

Ortega Muñoz, J.F.; "Presentación"; Málaga; 1991; Philosophica Malacitana, vol. IV, pp. 9-13

Ortega Muñoz, J.F.; María Zambrano, un pensador comprometido; Málaga; 1994 Philosophica Malacitana, nº 7, pp. 97-113

Ortega Muñoz, J.F.(ed).; María Zambrano o la metafísica recuperada; Málaga; 1982; Univ. Málaga/Ayto. Vélez-Málaga

Pecellín Lancharro, Manuel; "La Filosofía de María Zambrano"; Barcelona; 1994; Rev. Anthropos, nºs 158/159, pp. 171-172

Poppenberg, Gerhard; "Prefacio al inicio. El pensamiento auroral de María Zambrano"; Málaga; 1991; Philosophica Malacitana, vol. IV, pp. 215-231

Rof Carballo, J.; "Aunque es de noche"; Madrid; 1978; ABC, 28 de diciembre, p. 1

Rosales, E.; "El saber de los Claros del bosque"; Sevilla; 1985; E.R. Revista de Filosofía, nº1, pp. 51-76

Rosales, E.; "Hacia el sentir iluminante de María Zambrano"; Granada; 1984; E.A.U.S.A., pp. 9-15

Salinero Portero, J.; "San Juan de la Cruz visto por María Zambrano"; Avila; 1984; Diario de Avila, 14 diciembre

Savater, F.; "Angustia y secreto (El dialogo entre filosofía y poesia en la reflexión de María Zambrano)"; Oviedo; 1981; Cuadernos del Norte,

año, 2, n° 8, julio/agosto, pp. 10-14

Savater, F.; "En presencia de la voz de María Zambrano"; Madrid; 1983; El País, 9 de enero

Savater, F.; "Los intelectuales: razón, pasión y traición"; Málaga; 1991; Philosophica Malacitana, vol. IV, pp. 257-263

Sánchez Robayna, A.; "En el texto de María Zambrano"; Barcelona; 1986; Júcar

Sánchez-Gey Venegas, Juana; "La Evolución del pensamiento en María Zambrano"; 1994; Trotta, pp. 335-345

Ugalde, J.A.; "Saber de quietud"; Madrid; 1979; Pueblo, 23 de marzo

Ullán, J.M.; "Sueño y verdad del corazón"; Madrid; 1978; El País, 26 de noviembre

Valente, J.A.; "Del conocimiento pasivo, saber de quietud"; Oviedo; 1981; Los Cuadernos del Norte, año 2, n° 8, julio/agosto, pp.6-9

Valente, J.A.; "El sueño creador"; Madrid; 1971; Siglo XXI

Valente, J.A.; "María Zambrano y el sueño creador"; Madrid; 1966; Insula, XXI, n° 238, septiembre, pp.1 y 10

Villar Ribot, F.; "María Zambrano: la instauración suficiente"; Madrid; 1978; Insula, 33, n° 377, abril, pp. 10

Villatte, Jorge Luis; "Encuentro en el amor: María Zambrano y Federico Nietzsche"; La Habana; 1994; Vivarium, n° 9, pp. 5-20

Xirau, R.; "María Zambrano: En torno a lo divino"; Málaga; 1991;
Philosophica Malacitana, vol. IV, pp. 263-271

BIBLIOGRAFIA SOBRE MARIA ZAMBRANO

ARTICULOS

Anthropos; Barcelona; 1987; Número 70-71, marzo/abril

Asparkía (Investigació Feminista); Castellón; 1992; Univ. Jaume I

Claros del Bosque; Sevilla; 1986; Diputación Provincial, n°s. 2-3

Compluteca; Madrid; 1989; Univ. Alcalá de Henares, 5 de abril

Cuadernos Hispanoamericanos; Madrid; 1984; Vol. CXXXVIII, n° 413, noviembre

Los Cuadernos del Norte; Oviedo; 1981; Año II, n° 8, julio/agosto

Papeles de Almagro, el pensamiento de María Zambrano; Madrid; 1983; Zero Zyx

Litoral; Torremolinos(Málaga); 1983; Números 121-123, n°s. 124-126;

BIBLIOGRAFIA GENERAL

Al'Arabi, Ibn; La joya del viaje a la presencia de los Santos; Murcia; 1990; Editora Regional de Murcia, 90 pp.

Algazel; Maqasid al-Falasifa o Intención de los Filósofos; Barcelona; 1963; Juan Flors, 309 pp.

Alighieri, Dante; Las vida nueva/ Vita nuova; México; 1965; Uni. Nacional Autónoma México, 209 pp.

Allison Peers, E.; Studies of the Spanisch Mystics.; Londres; 1927-1960

Alonso, Dámaso.; La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera).; Madrid; 1942; CSIC, Inst, "Antonio Nebrija", 291 pp.

Alvarez de Miranda, Angel; Obras; Madrid; 1959; Ediciones de Cultura Hispánica, vol.I:471, vo.II:455 pp.

Amoroso, Leonardo; "La <<Lichtung>>, de Heidegger, como Lucus a (non) Lucendo"; Madrid; 1983; Cátedra, pp. 192-229

Aubenque, Pierre; "Plotino o la superación de la ontología griega"; Barcelona; 1975; La Gaya Ciencia, nº18, vol. 2, Arte y verdad, pp. 7-21

Aranguren, J.L. L.; San Juan de la Cruz; Madrid; 1974; Júcar

Aranguren, José Luis; Avila, de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz; Barcelona; 1993; Planeta, 119 pp.

Ballester, Manuel; Juan de la Cruz: De la Angustia al Olvido. (Análisis del fondo intuitivo en la <<Subida del Monte Carmelo>>); Barcelona; 1977; Península, 265 pp.

Bardenheuer, O.; Patrología; Barcelona; 1910; Gustavo Gili, 710 pp.

Baruzi, Jean; San Juan de la Cruz y el problema de la experiencia mística; Valladolid; 1991; Junta de Castilla-León, 724 pp.

Bataillon, M.; Erasmo y España.; México; 1950; F.C.E.

Becerra Hiraldo, José María; Obra Mística de Fray Luis de León; Granada; 1986; Universidad de Granada, 380 pp.

Bergson, Henri; Introducción a la Metafísica; Buenos Aires; 1979; Siglo XX, 141 pp.

Blanco Aguinaga, Carlos; El Unamuno contemplativo; Barcelona; 1975; Laia, 363 pp.

Bloom, Harold; Poesía y Creencia; Madrid; 1991; Cátedra, 172 pp.

Boehme, Jacob; Confesiones; Buenos Aires; 1971; Kier, 110 pp.

Bonilla, Luis; El amor y su alcance histórico; Madrid; 1964; Revista de Occidente, 262 pp.

Béguin, Albert; El Alma Romántica y el Sueño. (Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa); Buenos Aires; 1981; Fondo

de Cultura Económica, 500 pp.

Böhme, Jacob; Aurora; Madrid; 1979; Alfaguara, CXXIII hojas, 464 pp.

Cassirer, Ernst; Esencia y efecto del concepto de símbolo; México; 1975; Fondo de Cultura Económica, 214 pp.

Champeaux, Gérard y Sterckx, Dom Sébastien; Introducción a los Símbolos; Madrid; 1985; Ediciones Encuentro, 559 pp.

Chardin, Teilhard de; El medio divino; Madrid; 1967; Taurus, 177 pp.

Chauvet, Louis-Marie; Símbolo y Sacramento (Dimensión constitutiva de la existencia cristiana); Barcelona; 1990; Herder, 563 pp.

Chevalier, Jacques; Conversaciones Bergson; Madrid; 1960; Aguilar, 391 pp.

Cicino, Marsilio; El libro dell'Amore; Firenze; 1987; Leo S. Olschki editore, 232 pp.

Cicino, Marsilio; Sopra lo amore o ver'Convito di Platone; Milano; 1973; Eidos, 156 pp.

Cilveti, Angel L.; Introducción a la Mística española; Madrid; 1974; Cátedra, 239 pp.

Cirlot, Juan Eduardo; Diccionario de Símbolos; Barcelona; 1992; Labor, 473 pp.

Colinas, Antonio; El sentido primero de la palabra poética; Madrid;

1989; Fondo de Cultura Económica, 293 pp.

Colinas, Antonio; Tratado de Armonía; Barcelona; 1991; Tusquets, 143 pp.

Confucio/Mencio; Los Cuatro Libros; Madrid; 1982; Alfaguara, 399 pp.

Crisógono de Jesús; San Juan de la Cruz; Barcelona; 1934; Labor, 233 pp.

Crisógono de Jesús Sacramentado; Compendio de Ascética y Mística; Madrid; 1930; Mensajero de Sta. Teresa de Jesús y S. Juan de la Cruz, 385p

Descola, Jean; Quintesence de Saint Jean de la Croix; Paris; 1952; La Colombe, 93 pp.

Diego, Gerardo; Crítica y poesía; Madrid; 1984; Júcar, 408 pp.

Dominguez Berrueta, Juan; Filosofía Mística española; Madrid; 1947; CESIC, Inst. "Luis Vives", 171 pp.

Domínguez Berrueta, Juan; Vida y pensamiento de San Juan de la Cruz. Un Cántico a lo divino.; Barcelona; Araluce, 221 pp.

Dámaso Alonso; La poesía de San Juan de la Cruz (Desde esta ladera).; Madrid; 1942; C.S.I.C.(Inst. Antonio Nebrija), 291 p.

Eckhart, Maestro; Tratados y Sermones (Obras alemanas); Barcelona; 1983; Edhasa, 744 pp.

Eckhart, Meister; Cuestiones parisienses; Buenos Aires; 1967; Eudeba, 62 pp.

El Coran; Barcelona; 1943; José Janés, 442 pp.

Eliade, Mircea; La prueba del laberinto; Madrid; 1980; Cristiandad, 204 pp.

Eliade, Mircea; Lo Sagrado y lo Profano; Madrid; 1967; Guadarrama, 213 pp.

Eliade, Mircea; Tratado de Historia de la Religiones; Madrid; 1974; Ediciones Cristiandad, t. II, 266 pp.

Enomiya Lassalla, H.M.; Zen y la Mística cristiana; Madrid; 1986; Edi. Paulinas, 429 pp.

Entrambasaguas, Joaquín de; Miguel de Molinos, siglo XVII; Madrid; Aguilar, 239 pp.

Espinosa, Baruch de; Etica; Madrid; 1979; Editora Nacional, 392 pp.

Evdokímov, Paul; El conocimiento de Dios en la tradición oriental (La enseñanza patrística, litúrgica e iconográfica); Madrid; 1969; Ediciones Paulinas, 206 pp.

Festugière, Jean; La Philosophie de l'amour de Marsile Ficin.; Paris; 1941; Librairie Philosophique, 168 pp

Fray José de Jesús María, C.D.; Vida de San Juan de la Cruz; Burgos; 1927; Tipografía del Monte Carmelo, XXII hojas, 526, VII hojas

Fray Luis de Granada; Obras; Madrid; 1944; Biblioteca de Autores Españoles, 3 vol.

Fray Luis de León; Obras Completas Castellanas; Madrid; 1944; BAC

Fray Luis de León; Poesía; Madrid; 1986; Alianza, 159 pp.

Gabirol, Selomó Ibn; El Kéter Malkut o Corona Real; Málaga; 1965; Librería Anticuaria Guadalhorce, 50 pp.

Gabriel, Marcel; El Misterio del Ser; Barcelona; 1971; Edhasa, 293 pp.

García Lorca, Federico; Comentarios al Romancero Gitano (Conferencia inédita); Madrid; 1969; Revista de Occidente, nº 77, agosto, pp. 129-137

Gode-von Aesch, Alexander; El romanticismo alemán y las Ciencias Naturales; Buenos Aires; 1947; Espasa Calpe, 337 pp.

González Noriega, Santiago; El Viaje a Siracusa (Estudios de filosofía y Teoría Social); Madrid; 1994; Visor, 236 pp.

Gutierrez, P. Marcelino; Fray Luis de León y la Filosofía española del siglo XVI; Madrid; 1891; Gregorio del Amo, XX hojas, 488 pp.

Guy, Alain; Fray Luis de León; 1989; J. Corti

Guy. A.; El Pensamiento filosófico de Fray Luis de León.; Madrid; 1961

Ha-Leví, Jehudá; Cuzary; Madrid; 1979; Editora Nacional, 264 pp.

Hatzfeld, Helmut; Estudios literarios sobre Mística española; Madrid; 1968; Gredos, 423 pp.

Hebreo, León; Diálogos de Amor; Barcelona; 1953; José Janés, 289 pp.

Heidegger, Martin; Arte y Poesía; México; 1978; Fondo de Cultura Económica, 148 pp.

Heidegger, Martin; El Ser y el Tiempo; Madrid; 1980; Fondo de Cultrua Económica, 478 pp

Heidegger, Martin; Hölderlin y la esencia de la poesía; Barcelona; 1989; Anthropos, 87 pp

Heidegger, Martin; Identidad y Diferencia; Barcelona; 1988; Anthropos, 190 pp.

Heidegger, Martin; Lógica (Semestre verano 1934) en el legado de Helene Weiss; Barcelona; 1991; Anthropos, 131 pp.

Heidegger, Martin; ¿Qué es Filosofía?; Madrid; 1976; Narcea, 134 pp

Heidegger, Martin; ¿Qué es Metafísica?; Buenos Aires; 1970; Siglo Veinte, 112 pp.

Heidegger, Martin.; Sendas perdidas.; Buenos Aires; 1960; Losada

Heidegger. Martin.; Ser, Verdad y Fundamento; México; 1944; Monte Avila, 119 pp

Huaerga, Alvaro; Historia de los Alumbrados (Los alumbrados de

Extremadura, 1570-1582); Madrid; 1978; Fundación Universitaria Española, 665 pp.

Hutin, Serge; Los Gnósticos; Buenos Aires; 1964; Eudeba, 63 pp

James, William; La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular; Madrid; 1922; Daniel Jorro, 312 pp.

Javierre, José María; Juan de la Cruz, un caso límite; Salamanca; 1991; Sígueme, 1123 pp.

Jiménez Duque, Baldomero; Dios y el hombre; Madrid; 1973; Fundación Universitaria Española, 326 pp.

Kerényi, Carlo; Miti e misteri; Torino; 1950; Guilio Einaudi, 504 pp.

Lacarrière, Jacques; Les Gnostiques; Paris; 1973; Gallimard, 158 pp.

Leboeuf, F.; "Les Thèologies de la mort de Dieu"; Strasbourg; 1967; Revue des Sciences Religieuses, nº 2, abril, pp. 129-149

Leeuw, G. Van der; Fenomenología de la Religión; México; 1975; Fondo de Cultura Económica, 687 pp.

Levisan, Emmanuel; De otro modo que ser, o más allá de la esencia; Salamanca; 1987; Sígueme, 267 pp.

Lhermitte, Jean; Místicos y falsos Místicos; Madrid; 1958; Stvdivm, 219 p.

Ling, Martín; ¿Qué es el sufismo?; Madrid; 1981; Taurus, 138 pp.

Lledó, Emilio; *Días y Libros (Pequeños artículos y otras notas)*; Salamanca; 1994; Junta de Castilla y León

Lledó, Emilio; *El silencio de la escritura*; Madrid; 1991; Centro de Estudios Constitucionales, 102 pp.

López. A.; "La vida cristocéntrica de Fray Luis de León".; Madrid; 1961; *Rev, Religión y Cultura*, VII, pp 564-82

Lázaro Carreter, Fernando; *La Fuga del Mundo como exilio interior (Fray Luis de León y el anónimo del Lazarillo)*; Salamanca; 1985; Ediciones Universidad, 35 pp.

Machado, Antonio; *Juan de Mairena*; Madrid; 1973; Austral (Espasa Calpe), 236 pp.

Maimónides; *Guía de perplejos*; Madrid; 1984; Editora Nacional, 575 pp.

Maldonado, Luis; *Experiencia religiosa y lenguaje en Santa Teresa*; Madrid; 1982; Promoción Popular Cristiana, 205 pp.

Mambrino, Jean; *La poésie mystique française*; Paris; 1973; Seghers, 309 pp.

Marcel, Gabriel; *Diario Metafísico*; Madrid; 1969; Guadarrama, 217 pp.

Marcel, Gabriel; *Filosofía para un tiempo de crisis*; Madrid; 1971; Guadarrama, 250 pp.

Marion, J.L.; *L' Idole et la distance.*; París; 1977; Grasset

Maritain, Jacques; Distinguir para unir o los grados del saber; Buenos Aires; 1968; Club de Lectores, 763 pp.

Maritain, Jacques; La poesía y el arte; Buenos Aires; 1955; EMECE, 475 pp.

Maritain, Jacques.; Fronteras de la Poesía; Buenos Aires; 1945; La Espiga de Oro.

Maritain, Jacques.; Situación de la Poesía.; Buenos Aires; 1946; Edic. Desclée.

Marí, Antoni (Editor); El entusiasmo y la quietud (Antología del romanticismo alemán); Barcelona; 1979; Tusquets, 331 pp.

Menéndez Pelayo, Marcelino; Historia de los Heterodoxos españoles; Madrid; 1956; BAC, 1223 pp.

Menéndez Pelayo, Marcelino.; Historia de las Ideas Estéticas.; Madrid; 1940; CSIC, V vols.

Menéndez Pelayo. Marcelino; La Mística española; Madrid; 1956; Afrodisio Aguado, 419 pp.

Menéndez y Pelayo, Marcelino; Estudios de crítica literaria; Madrid; 1884; Imprenta de A. Pérez Dubrull, 329 pp.

Merleau-Ponty, Maurice; L'Oeil et L'Esprit; Paris; 1964; Galimar, 93 pp.

Moeller, Charles; Sabiduría griega y paradoja cristiana (Testimonios Literarios); Barcelona; 1963; Juventud, 271 pp.

Molinos, Miguel de; *Guía Espiritual*; Madrid; 1935; Imp. de Galo Sáez, XXXI hojas, 194 pp.

Moreno Jesús.; *Antología temática y crítica.*; Madrid; 1989; Mondadori

Moreno Rodríguez, Pilar; *El pensamiento de Miguel de Molinos*; Madrid; 1992; Fundación Universitaria Española, 635 pp.

Morente, Manuel G.; *La Filosofía de Henri Bergson*; Madrid; 1917; Publicaciones de la Residencia de Estudiantes, 150 pp.

Murray Turbayne, Colin; *El mito de la metáfora*; México; 1974; Fondo de Cultrua Económica, 287 pp.

Márquez, Antonio; *Los Alumbrados. Orígenes y filosofía. (1525-1559)*; Madrid; 1980; Taurus, 315 pp.

Nanièlou, Jean; *Ensayos sobre Filón de Alejandría*; Madrid; 1958; Taurus, 255 pp.

Nilsson, Martin P.; *Historia de la religiosidad griega*; Madrid; 1953; Gredos, 236 pp.

Olasagasti, Manuel.; *Introducción al pensamiento de Heidegger*; Madrid; 1967; *Revista de Occidente*, 345 pp.

Ortega y Gasset, José; *Meditaciones del Quijote*; Madrid; 1914; Publicaciones Residencia de Estudiantes, 207 pp.

Ortega y Gasset, José; *Meditaciones del Quijote* (Edición de Julián Marías); Madrid; 1984; Cátedra, 247 pp.

Orígenes; Tratado sobre la oración; Madrid; 1966; Rialp, 258 pp.

Orozco Díaz; Poesía y mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz.; Madrid; 1959

Otto, Rudolf; Lo Santo. Lo racional e irracional en la idea de Dios; Madrid; 1925; Revista de Occidente

Paredes Martín, M^a del Carmen; "La <<perpetua metaphora>> de Fray Luis de León"; Salamanca; 1991; Ediciones Escorialenses, pp. 915-936

Pascal, Blaise; Obras; Madrid; 1981; Alfaguara, 836 pp.

Pessoa, Fernando; Teoría poética; Madrid; 1985; Júcar, 247 pp.

Pierre Groult.; Les Mystiques des Pays Bas et la litterature du XVI siecle.; Lovaina; 1927

Plotino; Eneada cuarta/sexta; Buenos Aires; 1980/75; Aguilar, Vol.IV: 263 pp, vol.VI: 405 pp.

Predmore, M.P.; La poesía hermética de Juan Ramón Jiménez.

Puig, Valentí; En el bosque; Madrid; 1985; Trieste, 151 pp.

Pöggeler, Otto; El camino del pensar de Martin Heidegger; Madrid; 1986; Alianza, 407 pp.

Pániker, Salvador; Aproximación al origen; Barcelona; 1989; Kairos, 429 pp.

Pániker, Salvador; *Filosofía y Mística. Una lectura de los griegos*; Barcelona; 1992; Anagrama, 271 pp.

Reguera, Isidoro; *Objetos de Melancolía (Jacob Böhme)*; Madrid; 1985; Ediciones Libertarias, 295 pp.

Ricard, M. Robert; "La Mystique Spagnole et la tradition chretienne"; Madrid; 1953; Bulletin del'Institut français en Spagne, nº 68, octubre, 20

Ricard, R.; *Estudios de literatura religiosa española.*; madrid; 1964

Ricard, R.; "La mística española y la tradición cristiana".; 1953

Ricoeur, Paul.; *La metáfora viva.*; Madrid; 1980; Cristiandad

Rolland, Romain; *El Evangelio Universal (Ensayo a cerca de la Mística y la acción de la India viviente)*; Madrid; 1931; Aguilar, 293 pp.

Romero de Solís, Diego; *Peíesis (Sobre las relaciones entre filosofía y poesía desde el alma trágica)*; Madrid; 1981; Taurus, 350 pp.

Russell, Beltrand; *Misticismo y Lógica*; Buenos Aires; 1967; Paidós, 169 pp.

Ruíz Salvador, Federico; *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*; Madrid; 1968; BAC, 684 pp.

Ruíz Salvador, Federico; *Introducción a San Juan de la Cruz. El hombre, los escritos, el sistema*; Madrid; 1968; BAC, 684 pp.

Ruíz, Federico (Coordinador); *Experiencia y pensamiento en San Juan*

de Cruz; Madrid; 1990; Editorial de Espiritualidad, 466 pp.

Sagrado Corazón Enrique del.; "Jan van Ruusbroec como fuente de posible influencia en San Juan de la Cruz".; 1950

Saint Denys l'Aréopagite; Oeuvres; Paris; 1845; Sangnier et Bray, 522 pp.

Sainz Rodriguez, Pedro.; Espiritualidad española.; Madrid; 1961

Sainz Rodriguez, Pedro.; Introducción a la historia de la literatura mística en España.; Madrid; 1927

San Agustín; Obras; Madrid; 1946/58; BAC, tomos: I al XVII

San Juan de la Cruz; Cántico espiritual y poesías (Manuscritos de Jaén); Madrid; 1991; Turner, vol I:330v p.vol:II330v. p.

San Juan de la Cruz; Vida y obras; Madrid; 1978; B.A.C.

Santos Escudero, C.; Símbolos y Dios en el último Juan Ramón Jiménez.

Sandoval, Adolfo de; San Juan de la Cruz, el Santo, el Doctor Místico, el Poeta; Madrid; 1942; Biblioteca Nueva, 175 pp.

Santa Teresa de Jesus; Conceptos del Amor de Dios; Bruselas; 1611; Impreso por Roger Velpio y Huberto Antonio, 395 pp.

Santa Teresa de Jesús; La Vida. Las Moradas.; Barcelona; 1984; Planeta, XLIII hojas + 417 pp.

Santa Teresa de Jesús; Libro de la Vida; Madrid; 1982; Taurus, 329 p.

Santa Teresa de Jesús; Obras completas; Madrid; 1951; Aguilar, 1346 pp.

Scarameli, Juan Bautista; Directorio Místico; Madrid; 1817; Fermin Villalpando

Scheler, Max; Muerte y Supervivencia. Ordo Amoris; Madrid; 1934; Revista de Occidente, 204 pp.

Schleiermacher, Friedrich; Monólogos; Madrid; 1980; Aguilar, 98 pp.

Scholem, Gershom; La Cábala y su simbolismo; Madrid; 1960; Siglo XXI, 230 pp.

Seisdedos, J.; Principios fundamentales de la mística; Madrid-Barcelona; 1913-1917

Servera Baño, José (Coordinador); En torno a San Juan de la Cruz; Barcelona; 1986; Júcar, 286 pp.

Sor Teresa de Jesús María; Obras; Madrid; 1921; Gil-Blas, XXVIII, 441 pp.

Stace, W.T.; Mysticism and Philophy; New York; 1960

Stainer, George; Lecturas, obsesiones y otros ensayos; Madrid; 1984; Alianza, 605 pp.

Stainer, George; Lenguaje y Silencio (Ensayos sobre la Literutura, el

Lenguaje y lo Inhumano); Barcelona; 1982; Gedisa, 400 pp.

Sádaba, Javier; Lenguaje, Magia y Metafísica (El otro Wittgenstein); Madrid; 1984; Ediciones Libertarias, 191 pp.

Sáiz Barberá, Juan; Filosofía y Mística (A la Mística por la intuición filosófica); Madrid; 1957; Editorial Goce, 307 pp.

Sánchez de Murillo, José; La crisis del pensamiento lógico y el surgir de la Fenomenología del profundo; Málaga; 1987; Diputación Provincial, 75 pp.

Sánchez-Barbudo, A. (Editor); Miguel de Unamuno; Madrid; 1974; Taurus, 405 pp.

Tanquey, AD; Compêndio de Teologia Ascética e Mística. II. As três vias; Braga; 1927; Luis António de Almeida, XII hojas, pp. 4413-1032

Trías, Eugenio; La edad del espíritu; Barcelona; 1994; Destino, 721 pp.

Valbuena Prat, Angel; Estudios de Literatura religiosa española. Epoca medieval y Edad de Oro.; Madrid; 1964; Afrodisio Aguado, 282 pp.

Valente, José Angel; Variaciones sobre el pájaro y la red. Precedido de La Piedra y el Centro; Barcelona; 1991; Tusquets, 289 pp.

Valverde, José María.; Estudios sobre la palabra poética.; Madrid; 1952; Rialp

Vattimo, Jeanni; El fin de la modernidad (Nihilmo y Hermenéutica en la cultura posmoderna); Barcelona; 1987; Gerisa, 160 pp.

Vega, Angel C.; Cumbres Místicas (Fray Luis de León y San Juan de la Cruz, encuentros y coincidencias); Madrid; 1963; Aguilar, 287 pp.

Vernes, Maurice; Historie Socieale des Religions. I. Les religions occidentales; Paris; 1911; Vernes, Maurice, 539 pp.

Watkin, E.J.; The Philosophy of Mysticism; New York; 1920

Wheelwrigth. Ph.; Metáfora y realidad; Madrid; 1979; Espasa Calpe

Ynduráin Francisco; "Poesía y mística en San Juan de la Cruz"; Madrid; 1953; Rev. de Literatura, nº 3, pp. 9-15

Zubiri, Xavier; El hombre y Dios; Madrid; 1984; Alianza, 386 pp.

Zubiri, Xavier; El problema filosófico de la historia de las religiones; Madrid; 1993; Alianza, 404 pp.

Zubiri, Xavier; Naturaleza, Historia, Dios.; Madrid; 1974; Editora Nacional, 483 pp.

Zubiri, Xavier; Sobre la esencia; Madrid; 1985; Alianza, 574 pp.

REUNIDO, EN EL DIA DE LA FECHA, EL TRIBUNAL QUE SE CONSTITUYO, ACORDO CONCEDER
A LA PRESENTE TESIS DOCTORAL LA CALIFICACION DE Apto cum laude per unanimidad
MADRID, 27 de junio de 1995

EL PRESIDENTE,

Pedro Ribas

EL SECRETARIO,

Jose Luis Mora

FDO.: Pedro Ribas

FDO.: JOSE LUIS MORA

PRIMER VOCAL,

SEGUNDO VOCAL,

TERCER VOCAL,

Alain Guy

Juan F. Ortega

Jordi Gaya

FDO.: Alain Guy

FDO.: Juan F. Ortega

FDO.: Jordi Gaya